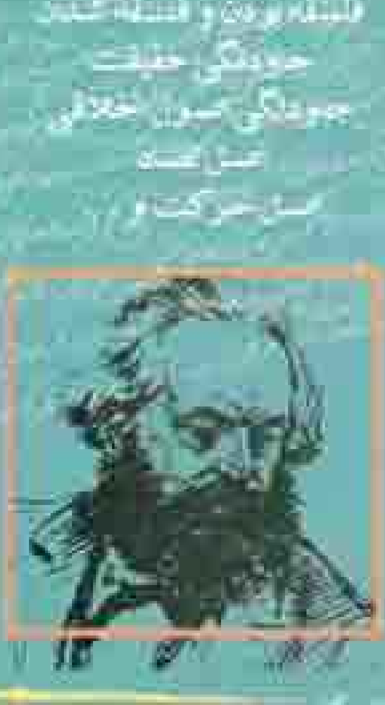
متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

نقدی بر مارکسیسم

مادی گرایی تاریخی
پراکسیس یا فلسفه عمل
فلسفه بودن و فلسفه شدن
جاودانگی حقیقت
جاودانگی اصول اخلاقی
عمل تضاد
اصل حرکت و ...



نقدی بر مارکسیسم

متفکر شهید
استاد مرتضی مطهری

فهرست مطالب

بسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ دوم

نقدی بر مارکسیسم فراهم آمده از حدود چهل و پنج جلسه بحث دربارهٔ فلسفهٔ مارکسیسم است که در سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ هجری شمسی در شهر مقدس قم و در یک جمع خصوصی از طلاب ایراد شده است. این بحثها شامل دو قسمت است: قسمت اول، سیری است در فلسفهٔ مارکسیسم که بر اساس کتاب مارکس و مارکسیسم (نوشته آندره پی‌یتر، ترجمهٔ شجاع‌الدین ضیائیان، از انتشارات دانشگاه تهران) انجام شده است. در این قسمت نقد و بررسی فلسفهٔ مارکسیسم مورد نظر نبوده بلکه تنها آشنا شدن با دیدگاههای فلسفهٔ مارکسیسم مورد توجه بوده است؛ با این حال گاهی نیز به نقد و بررسی اجمالی نظریات مارکسیسم پرداخته شده است. در این قسمت، سیر بحث مطابق فصل‌بندی کتاب مارکس و مارکسیسم پیش رفته است و البته همهٔ بخشهای فصول کتاب مذکور مورد بررسی قرار نگرفته، بلکه بخشهایی انتخاب شده است. این قسمت تا صفحهٔ ۱۸۲ را شامل می‌شود. قسمت دوم مشتمل بر نقد و بررسی مسائل گوناگون مارکسیسم و بیان اختلاف نظرهای اسلام و مارکسیسم دربارهٔ این مسائل است.

این کتاب، تنظیم شدهٔ تقریرات یکی از حاضرین در آن جلسات می‌باشد، لذا در برخی موارد ممکن است عین کلام استاد نباشد و احیاناً در موارد نادر نارسا باشد، که این کمبود ناشی از فقدان نوارهای این درسهاست. با این حال کتاب نقدی بر مارکسیسم دارای نکات بدیع فراوان و حاکی از دقت نظر و نکته سنجی استاد شهید در مسائل فلسفی است و می‌توان آن را نوعی فلسفهٔ تطبیقی دانست.

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۶۳ منتشر شده است و بعداً این کتاب در مجموعه آثار ۱۳ نیز به چاپ رسیده است و اکنون چاپ دوم مستقل آن با اعمال دقتهای لازم منتشر می‌گردد. امید است مورد قبول علاقه‌مندان آثار استاد شهید واقع شود.

۱۲ بهمن ۱۳۷۷

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

علل گرایش به مارکسیسم

یک بحث بسیار مهم و مطرح که شایسته است کتابی درباره آن نوشته شود، مسأله علل گرایش به مارکسیسم است همچنانکه بحث دیگری نیز راجع به علل پیدایش مارکسیسم براساس خود قوانین مارکسیسم باید انجام گیرد و بررسی شود که آیا این قوانین می‌توانند پیدایش مارکسیسم را توجیه کنند یا نه؟ و نیز باید تحقیق کرد که زمینه پیدایش مارکسیسم چه بود؟ زمینه اجتماعی و تحولات فکری و فرهنگی و فلسفی به چه مرحله‌ای رسیده بود که پیدایش مارکسیسم را ایجاب می‌کرد؟

اما مسأله مهم‌تر همان مسأله گرایش به مارکسیسم است. چرا دنیا به مارکسیسم گرایش دارد به طوری که تقریبا در زمان حاضر نیمی از جهان مارکسیست هستند و در نیمه دیگر نیز گرایشهای مارکسیستی زیاد است[۱]. البته نمی‌توان گفت که نیمی از جهان مارکسیست هستند، بلکه تعبیر صحیح‌تر این است که بگوییم نیمی از جهان تحت نفوذ مارکسیستها هستند. اما خود این که نیروی مارکسیسم توانسته است نیمی

---

۱. [خواننده محترم توجه دارد که این بحثها در سال ۱۳۵۶ ایراد شده است.]

از جهان را تحت نفوذ خود درآورد هرچند که نتوانسته باشد ملل تحت نفوذ خویش را به مارکسیسم معتقد سازد مسأله با اهمیتی است. اکنون باید دید علت این وضع چیست؟ آیا علت این وضع، منطقی بودن و علمی بودن مارکسیسم است- همچنانکه خودشان مدعی هستند- یا یک سلسله علل دیگر در کار است؟

علل پیدایش مارکسیسم- محیط واقعیتها و محیط افکار

در این کتاب [1] که اکنون مورد بحث ماست، درباره علل گرایش مردم جهان به مارکسیسم بحث نشده و تنها در مورد علل پیدایش مارکسیسم مقداری بحث شده است. البته در ضمن این بحث به علل گرایش مردم به مارکسیسم در زمان خود مارکس اشاره شده است.

نویسنده در مورد «زمینه پیدایش مارکسیسم» دو محیط را عنوان کرده است: یکی محیط واقعیتها و دیگری محیط افکار؛ و یا به تعبیری که ما گفتیم، یکی جریانهای اجتماعی و دیگری جریانهای [فکری].

اما در مورد محیط واقعیتها و جریانهای اجتماعی مدعی است که دو چیز سبب پیدایش مارکسیسم شده است: یکی اینکه در قرن نوزدهم وضع سرمایه‌داری به شکلی درآمد که برای اولین بار طبقه‌ای به نام «پرولتر»- که معلول وضع صنعت و وضع کارخانجات و اوضاع اقتصادی این قرن بود و طبقه استثمار شده به شکل جدید بود- به وجود آمد. دیگر اینکه آگاهیهای سیاسی و اجتماعی در بین مردم پیدا شده بود. البته عامل اول که عامل استثمار باشد امر بی‌سابقه‌ای نیست ولی این استثمار در قرن نوزدهم با عامل دوم یعنی آگاهیهای سیاسی همراه گردید؛ یعنی از یک طرف توده‌ها تحت فشار قرار گرفتند و از طرف دیگر آگاهیهای اجتماعی و سیاسی در میان آنها به وجود آمد و این امر سبب شد که زمینه تشکل توده‌ها فراهم گردد و بنابراین اگر تزی و فلسفه‌ای به نفع اینها عرضه می‌شد، زمینه پذیرش آن بسیار بود.

اما از جنبه محیط افکار، می‌گوید تقریباً همه عناصر فکری مارکس قبل از خود او فراهم شده است [2] و مارکس در این زمینه چندان ابتکاری ندارد؛ آنچه را که به نام او

---

۱. کتاب مارکس و مارکسیسم نوشته آندره پی‌یتر، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، از انتشارات دانشگاه تهران.

۲. این مطلب را در پاورقی صفحه ۱۱ توضیح داده است.

می‌شناسند، قبل از او بوده است. مثلًا ماتریالیسم قبل از مارکس بوده، به قول خود مارکسیستها در دنیای قدیم بوده، در قرن هجدهم بوده و اوج گرفته بوده است و بعد هم در میان شاگردان چپ‌گرای هگل شخصی به نام «فوئرباخ» بود که ماتریالیسم را متحول کرد و مارکس در واقع پیرو اوست. منطق دیالکتیک هم به اعتراف همه مارکسیستها منطق هگل است. مسأله اشتراکیت و سوسیالیسم هم قبل از مارکس بوده است. مسأله انسان‌گرایی نیز که بعدا بحث شیرینی درباره آن مطرح می‌شود قبل از مارکس بوده است و مخصوصاً خود مارکس تصریح می‌کند که در این قسمت مدیون فوئرباخ است. پس آنچه که ابتکار مارکس است چیست؟

ماتریالیسم تاریخی، ابتکار مارکس

آنچه که ابتکار مارکس است، ماتریالیسم تاریخی یعنی تفسیر مادی تاریخ است. البته او نظریات اقتصادی هم داشته است ولی ما فعلا به جنبه فلسفی افکار او کار داریم و در فلسفه مارکس آنچه را که به مارکس نسبت می‌دهند و او را قهرمان آن می‌دانند ماتریالیسم تاریخی یعنی تفسیر مادی تاریخ است که خودش فلسفه‌ای است در جامعه‌شناسی. به این ترتیب سوسیالیسمی هم که مارکس پیشنهاد می‌کند می‌شود یک سوسیالیسم علمی نه سوسیالیسم تخیلی و رؤیایی به قول خود مارکسیستها، زیرا بر اساس ماتریالیسم تاریخی استوار است. طبق نظر مارکس تاریخ یک سیر جبری و قهری دارد که بر اساس تکامل ابزار تولید صورت می‌گیرد و این تکامل نیز قهری است، اوضاع تاریخ هم قهرا تغییر می‌کند. بعد مارکس روی اصولی که نشان داده است پیش‌بینی می‌کند که جامعه در یک مرحله معین تاریخ به طور جبری به سوسیالیسم گرایش پیدا می‌کند؛ نقش انسان فقط در این حد است که در همین مسیر سوسیالیسم عمل کند و الا سوسیالیسم را به عنوان یک طرح فلسفی ذکر کردن فقط یک رؤیا و خیال و آرزوست و چندین هزار سال پیش هم مفاهیمی از قبیل عدالت و مساوات به عنوان یک آرزو مطرح بوده است ولی بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی؛ یعنی نقش انسانها در به وجود آوردن سوسیالیسم بیش از نقش یک ماما در به دنیا آمدن بچه نیست و همان طور که متولد شدن بچه از مادر شرایط خاصی دارد و در موقعیت خاصی رخ می‌دهد که نه قبل از آن و نه بعد از آن می‌تواند متولد شود،

سوسیالیسم هم در شرایط خاص تاریخی به طور جبری به وجود می‌آید؛ فقط انسانها باید جریان طبیعی را بشناسند و به همان جریان طبیعی کمک کنند. این است ابتکار اساسی مارکس. بعدا خود آندره پی‌یتر در این کتاب خواهد گفت [۱] که دگرگونی و تحولی که از نظریات هگل به نظریات مارکس صورت گرفته در دو مرحله انجام شد: مرحله اول، تحولی بود که به وسیله فوئرباخ صورت گرفت و مرحله دوم، تحولی بود که به وسیله مارکس صورت گرفت، و بعد آن را به همین صورت مطرح می‌کند و می‌گوید مسأله ماتریالیسم تاریخی را مارکس مطرح کرد و سپس از ماتریالیسم تاریخی به ماتریالیسم فلسفی رفت. او چنین ادعا می‌کند ولی در پاورقی‌ای که منابع مارکس را ارائه می‌دهد [۲]، نشان می‌دهد که حتی همین نظریه ماتریالیسم تاریخی و جبر علمی نیز صد در صد ابتکار مارکس نیست و قبل از او و نزدیک به زمان او دیگران نیز این مسأله را طرح کرده بودند ولی باید گفت که مارکس آن را به صورت کامل‌تر و جامع‌تری مطرح کرده است.

جوهر مکتب مارکس

آندره پی‌یتر در صفحه ۱۴ کتاب مارکس و مارکسیسم می‌گوید:

«اگر مکتب مارکس را به اجزاء اساسی آن خلاصه کنیم چنین جلوه‌گر خواهد شد:

۱. به صورت یک دیدگاه کلی درباره تاریخ بشر (فلسفه مارکسی).

۲. به صورت یک کاربرد خاص این دیدگاه کلی، در مورد رژیم سرمایه‌داری (اقتصاد مارکسی).

۳. به صورت یک پیش‌بینی در مورد وقوع اجتناب ناپذیر تغییرات اجتماعی، با تکیه به تضادهای این نظام (انقلاب مارکسی) [۳].»

---

۱. ص ۲۴ و ۲۵.

۲. پاورقی صفحه ۱۱.

۳. قبلًا که این قسمت را مطالعه می‌کردم اشکالی به نظرم آمد و آن اینکه جزء سوم اصل جداگانه‌ای نیست، نتیجه جزء اول و بلکه عین آن است و می‌توان مکتب مارکس و اجزاء اصلی آن را به گونه‌ای دیگر تشریح کرد و با سه اصل دیگر مشخص نمود:

الف. نظریه منطقی که روش تفکری است مبتنی بر دیالکتیک (منطق هگلی و مارکسی)

ب. تفسیر تاریخ بر اساس اقتصاد، یعنی اینکه زیربنا اقتصاد است و اقتصاد تعیین کننده همه اوضاع و احوال

←

جزء سوم از اجزاء فوق، چیزی است که به این مکتب جاذبه داده است. یکی از جاذبه‌های بزرگ مکتب مارکس این است که پیروان آن معتقدند که می‌توان از این فلسفه به صورت یک دانش انقلابی استفاده کرد، یعنی به صورت ابزاری است که به وسیله آن می‌شود وضع حاضر را توجیه کرد و سپس آینده را براساس آن پیش‌بینی نمود و با تکیه بر آن راهی به سوی آینده گشود. این مهم‌ترین حرفی است که اینها دارند و لذا می‌گویند صرف اینکه شما بیایید تفسیری از تاریخهای گذشته بکنید کافی نیست.

خود مارکس هم گفته است که فلسفه، تفسیر جهان نیست، تغییر جهان است؛ یعنی فلسفه تا آنجا که در مقام این است که ببیند جهان چگونه است و چگونه نیست، ارزشی ندارد؛ فلسفه آن مقدار ارزش دارد که وسیله‌ای برای تغییر جهان باشد، یعنی بتواند اوضاع حاضر را تشریح کرده و آینده را پیش‌بینی و مراحل تحول یک جامعه را از هم اکنون پیشگویی کند، همچنانکه یک طبیب حاذق که بیمار را معاینه می‌کند می‌تواند نه تنها وضع فعلی او بلکه حالات بعدی و نحوه علاج او را نیز بیان کند.

→ دیگر است که این همان ماتریالیسم تاریخی است (فلسفه مارکسی).

ج. نظریه [اقتصادی] که عبارت از سوسیالیسم یا اشتراکیت است (اقتصاد مارکسی).

یعنی مارکسیسم بر این سه اصل استوار است. ماتریالیسم را هم می‌توان به صورت اصل چهارم ذکر کرد ولی ماتریالیسم جزء جوهر مارکسیسم نیست هر چند که لازمه مارکسیسم است و خود مارکس ماتریالیست و معتقد به ماتریالیسم بوده است. امروزه در دنیا ماتریالیسم را برای مارکسیسم یک امر ضروری نمی‌دانند، برخلاف دیالکتیک که جزء ارکان مارکسیسم و از ضروریات آن است، همچنانکه ماتریالیسم تاریخی و سوسیالیسم نیز از اجزاء اساسی مارکسیسم و غیر قابل انفکاک از آن می‌باشند؛ و از آن جهت که می‌شود نظریات مارکسیستی را از افکار ضد دینی و ضد خدایی جدا کرد، در دنیای اروپا کسان زیادی پیدا شده‌اند که مارکسیست هستند و در عین حال ضد دین و ضد خدا نیستند. ولی البته بدون تجدید نظر در مفهوم منطق دیالکتیک و در مفهوم ماتریالیسم نیز جدا کردن مارکسیسم از ماتریالیسم ممکن نیست.

قسمت اول:
فلسفه مارکسی

از اینجا [1] وارد یک سلسله مطالب جدی‌تر می‌شود و ما برای اینکه روش این کتاب روشن بشود که مطالب را چگونه تقسیم‌بندی کرده است باید به تقسیم فلسفه مارکس به فصول و بخشهای گوناگون توجه کنیم.

آنچه را که تحت عنوان «فلسفه مارکس» بحث می‌کند در سه فصل آورده: یکی را تحت عنوان «فلسفه جدلی» بیان کرده است که باز خود آن فصل مشتمل بر چند بخش است و هر بخش را هم تحت چند عنوان آورده است. فصل دوم را تحت عنوان «فلسفه مادی‌گرا» ذکر کرده و آن هم دارای دو بخش و هر بخش نیز دارای چند عنوان است.

فصل سوم را تحت عنوان «فلسفه پراکسیس» [2] آورده است و این فصل هم دارای دو بخش است و هر بخش نیز دارای عناوینی است.

در فصل دوم که تحت عنوان مادی‌گرایی بحث می‌کند توجهش به دو قسمت است، یکی مادی‌گرایی فلسفی مارکس و دیگری مادی‌گرایی تاریخی یعنی توجیه

---

۱. ص ۱۵.

۲. پراکسیس هم از آن مفاهیم بسیار رایج فلسفه امروز است که به معنای فلسفه عمل است.

مادی تاریخ و در واقع و به یک معنی توجیه مادی انسان. اینها فصولی است که در این کتاب ذکر شده است.

در فصل اول که تحت عنوان «فلسفه جدلی» ذکر شده است در واقع منطق مارکس را بیان می‌کند، چون مقصود از جدل همان دیالکتیک است و فلسفه دیالکتیک همان منطق دیالکتیک است.

در فصل دوم که تحت عنوان «فلسفه مادی‌گرا» است، معلوم است که بحث از فلسفه است اعم از فلسفه جهانی یا فلسفه تاریخ و جامعه.

فصل سوم هم که درباره پراکسیس و عمل است، به نوعی به فلسفه انسان برمی‌گردد، راجع به انسان و ساختمان انسان و اینکه اساساً همه چیز در انسان در اثر عمل به وجود می‌آید و اینکه انسان سازنده عمل خودش نیست بلکه ساخته عمل خودش است؛ و این نظریه در مقابل آن نظریه‌ای است که ما در باب فطرت قائل هستیم.

فصل نخست: فلسفه مارکسی - فلسفه جدلی

بخش یکم: مفهوم جدل

فلسفه جدلی یا منطق مارکس

در این قسمت تحت عنوان «دو نوع فلسفه» می‌گوید[1]:

«با خلاصه کردن سیر طویل اندیشه فلسفی به حد افراط، می‌توان گفت هرگز بیش از دو فلسفه یا به عبارتی دیگر بیش از دو طریقه جهان‌بینی وجود نداشته است: فلسفه هستی و فلسفه شدن، یا فلسفه پندار و فلسفه زندگی.

فلسفه نوع اول که از حکمت ارسطو و مکتب حقوقی روم و همچنین حکمت علمای دینی مسیحی (حداقل علمای دینی مسیحی کشورهای لاتین) ریشه می‌گیرد، قرنها فلسفه کلاسیک غرب و فلسفه طلاب دینی مسیحی به شمار می‌رفت و همچنین فلسفه دکارت بود. این فلسفه به ابدیت تغییر ناپذیر روح، حقیقت و اصول اخلاقی معتقد است: آنچه در گذشته حقیقت داشته امروز نیز حقیقت دارد و همیشه حقیقت خواهد داشت. راستی، زیبایی و درستی تماما انعکاسی از وجود یزدانی است که جاودانی است یعنی خارج از زمان قرار دارد زیرا زمان به معنای تغییرات است و خدا که یکباره به کمال رسیده است تغییرپذیر نیست. فلسفه نوع دوم که حکمت شدن است و دو قرن پیش از ارسطو توسط نخستین فیلسوفهای یونانی بیان شده بود

۱. ص ۱۶ و ۱۷.

برخلاف فلسفه قبل با زمان درآمیخته است. هراکلیت می‌گفت: «همه چیز جاری است. هرگز نمی‌توان در یک رودخانه دوبار آب‌تنی کرد». حکمتی است مبتنی بر تحول که به طور مستقیم به فلسفه تاریخ منجر می‌شود در صورتی که فلسفه پیشین به منطق می‌انجامید. این فلسفه فلسفه‌ای ساکن نیست بلکه دارای تحرک است. هگل می‌گوید: شدن، نخستین اندیشه قابل لمس است و لذا نخستین شناخت ذهنی است در حالی که هستی و نیستی مفاهیم انتزاعی توخالی هستند.»

می‌بینیم که مؤلف این کتاب یک برداشت کلی از همه فلسفه‌های جهان دارد- که البته این برداشت مختص به او نیست و در اروپا شایع است- و می‌گوید همه فلسفه‌هایی که از قدیم تا عصر حاضر به وجود آمده است با تمام اختلافهایی که با یکدیگر دارند در دو گروه و دو شاخه قرار می‌گیرند: ۱. فلسفه‌هایی که مبتنی است بر بودن ۲. فلسفه‌هایی که مبتنی است بر شدن. فلسفه‌های نوع اول را فلسفه هستی یا بودن و یا فلسفه پندار [1] می‌خواند و فلسفه‌های نوع دوم را فلسفه شدن یا فلسفه زندگی می‌نامد. به عقیده اینها قهرمان فلسفه «بودن» در قدیم ارسطو و قهرمان فلسفه «شدن» هراکلیت بوده است.

آنگاه سه مشخصه برای فلسفه نوع اول ذکر می‌کند: ابدیت تغییرناپذیر روح [2] ابدیت تغییرناپذیر حقیقت، ابدیت تغییرناپذیر اصول اخلاقی؛ یعنی فلسفه «بودن» به سه جاودانگی معتقد است: جاودانگی روح، جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی، برعکس فلسفه «شدن» که روح را یک امر موقت می‌داند، حقیقت را هم موقت می‌داند و اصول اخلاقی را نیز نسبی می‌داند.

در مورد مسئله اول که تغییرپذیری یا تغییرناپذیری روح مطرح است، مقصود این نیست که این دو نوع فلسفه هر دو به روح معتقدند ولی یکی از آندو آن را تغییرناپذیر و دیگری تغییرپذیر می‌داند، بلکه مقصود این است که یکی از این دو فلسفه اساساً روح را منکر است و روح را خود ماده و خاصیت ماده می‌داند و چون هر چه که به ماده تعلق دارد و خاصیت ماده است تغییرپذیر است پس روح هم تغییرپذیر

---

۱. البته مقصود از «پندار»، خیال محض نیست و این را خود آندره پی‌یتر در ضمن عباراتی که از او نقل کردیم تشریح می‌کند.

۲. در اینجا روح را اعم از خدا و روح می‌داند.

است.

مسئله دوم یعنی «حقیقت» هم مسئله بسیار مهمی است و از مسئله تغییرناپذیری روح مهم‌تر است. مسئله «حقیقت» همان مسئله علم است؛ یعنی آیا ما از دیدگاه حکمت نظری یک سلسله اصول جاودانی داریم که ازلا و ابدا صادق باشند؟ بدون شک فلسفه‌های ما مبتنی بر وجود چنین اصول جاودانی است. مثلًا اگر می‌گوییم حاصلضرب دو در دو برابر چهار می‌شود (۴=۲×۲) این مطلب را ازلا و ابدا صادق می‌دانیم. همه اصولی که ما در فلسفه به کار می‌بریم چنین است. مثلًا به عنوان یک اصل جاودان و همیشگی «دور» را محال می‌دانیم و اساساً ما هیچ اصلی را علمی نمی‌دانیم مگر اینکه به جاودانگی رسیده باشد. ما می‌گوییم قضایای علوم قضایای حقیقیه است و قضایای حقیقیه برتر از قضایای خارجیه است یعنی هم افراد محققهٔ الوجود و هم افراد مقدّرهٔ الوجود را شامل می‌شود و زمان و مکان را درمی‌نوردد. اما مارکسیستها می‌گویند نه، هر چیزی که حقیقت است برای مدت موقت حقیقت است، در مدت دیگر غیر حقیقت است.[1]

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا آنها نمی‌توانند در علوم به قواعد کلی ثابت و غیر متغیر قائل باشند؟ پاسخ این است که نه، نمی‌توانند قائل باشند و این هم لازمه ماتریالیسم از یک طرف و منطق دیالکتیک از طرف دیگر است و حال آنکه عملا اصول ثابت دارند؛ یعنی از لحاظ اصولی که به آن معتقد هستند و از لحاظ منطقی و نظری نباید قواعد و اصول ثابت داشته باشند ولی عملا چنین اصول ثابتی را دارند که البته این خود، اشکال است و از جمله ایرادهایی که ما در اصول فلسفه مطرح کرده‌ایم و دیگران نیز آن را عنوان کرده‌اند همین است که لازمه اصول این مکتب این است که خود این مکتب هم ثابت نباشد و بعداً تبدیل به مکتب دیگر بشود یعنی مانند اموری است که از وجودش عدمش لازم می‌آید.

مسئله سوم، مسئله اصول اخلاقی است که مسئله بسیار مهمی است. قدمای ما به چیزی قائل هستند به نام «حکمت عملی». آنها آنچه را که به اخلاق و تدبیر منزل و جامعه تعلق دارد «حکمت» می‌دانند؛ یعنی اینها را یک سلسله حقایق جاودانه می‌دانند که عقل انسان با قطع‌نظر از شرایط خاص ذهنی و عینی اینچنین حکم می‌کند. از نظر

---

۱. در اصول فلسفه و روش رئالیسم روی این مسئله بسیار بحث شده است.

قدمای ما هر حکمی که برای عدالت و راستی و درستی و عفت و نظایر اینها می‌کنیم، احکام موقت نیست بلکه جاودانه و همیشگی است، از همان اول که عالم بوده است حسن احسان برای احسان و قبح ظلم و عدوان برای ظلم و عدوان ثابت بوده است. ولی مارکسیستها به هیچ اصل اخلاقی ثابت قائل نیستند و می‌گویند آنچه که امروز اخلاق است در روز دیگر اخلاق نیست و اخلاق در مسیر «شدن» قرار دارد و مارکس هم آن را وابسته به اقتصاد می‌داند و می‌گوید در هر زمانی شرایط تولید، اخلاق خاصی را اقتضا می‌کند.

تا اینجا سه مشخصه‌ای را که برای فلسفه «هستی» و «بودن» ثابت است و قهراً نقطه مقابل آنها برای فلسفه «شدن» ثابت است توضیح دادیم، اکنون در اینجا دو مطلب وجود دارد که باید بیان نماییم.

مطلب اول اینکه گاهی اوقات الفاظ و لغتها سبب یک نوع تعبیرها و تفسیرها می‌شود که از آن جمله است همین دو کلمه «بودن» و «شدن». برای ما این حرف مفهوم ندارد که بودن را در مقابل شدن قرار بدهیم، چون ما «بودن» را در مقابل «نبودن» قرار می‌دهیم و برای ما «شدن»، «نبودن» نیست همچنانکه ترکیبی از بودن و نبودن هم نیست. این امر برای ما بسیار ساده است و در فلسفه‌مان آن را طرح می‌کنیم که هستی و وجود در ذات خود تقسیم می‌شود به وجود ثابت و وجود سیال، یعنی وجودی که واقعیتش از نوع «بودن» است و وجودی که واقعیتش از نوع «شدن» است. در فلسفه‌های ما، در فعل «بودن»، یعنی در ماده فعل «بودن»، زمان وجود ندارد به طوری که هر سه زمان– یعنی بود و هست و خواهد بود– را دربر داشته باشد [1]، بلکه ما از فعل «بودن» یک معنای اعم می‌فهمیم. بودن اعم است از شدن و شدن خودش نوعی از بودن است. اما اینها از اول، فرضشان بر این است که مفهوم «بودن» مساوی است با مفهوم ثبات یعنی همان چیزی که ما از آن تعبیر به یکنواخت بودن و در دو زمان یک‌جور بودن می‌کنیم و اگر در دو زمان یک‌جور نبود آن وقت دیگر «بودن» نیست بلکه «شدن» است؛ و به همین جهت است که در فلسفه هگل، «شدن» را ترکیب هستی و نیستی می‌داند، زیرا هستی از نظر او «بودن» یعنی «به یک حال بودن» است، پس هستی و نیستی باید

---

۱. این غیر از حرف مرحوم آخوند و حرف برخی از اصولیین است که می‌گویند در افعال، زمان اخذ نشده است. آنها بحثشان روی صیغه است و بحث ما هم اکنون روی ماده است.

واقعاً با یکدیگر ترکیب شوند تا «شدن» به وجود بیاید و شدن یعنی مجموع بودن و نبودن؛ و این سخنی است بی‌منطق و نادرست و اساس این تقسیم باطل است و معنای آن این است که فلسفه «بودن» شدن را منکر است و فلسفه «شدن» هم بودن را منکر است و حال آنکه ما فلسفه‌ای داریم که هم به شدن معتقد است و هم به بودن و بین ایندو هیچ تضادی قائل نیست. مثلًا فلسفه ملا صدرا در هیچیک از این دو قسم قرار نمی‌گیرد، چون هم به شدن معتقد است و هم به بودن. بنابراین ضرورتی ندارد که ما این تقسیم‌بندی نادرست را بپذیریم.

مطلب دیگری که در اینجا گفته شده است این است که فلسفه بودن به منطق می‌انجامد و فلسفه شدن به فلسفه تاریخ. این یک سخن بی‌معنی است که نه تنها با معیارهای ما بلکه با معیارهای خود اینها هم شاید جور در نیاید، و حرفی که مارکسیستها در این زمینه می‌گویند بهتر از این است. آنها قائل به دو منطق هستند نه اینکه بگویند منطق تعلق دارد به فلسفه بودن و فلسفه تاریخ تعلق دارد به فلسفه شدن؛ یعنی [می‌گویند] ما دو نوع منطق و دو نوع فلسفه تاریخ داریم. مارکسیستها از زمان هگل به این طرف آمدند منطق ارسطو را «منطق جامد» و «منطق استاتیک» نامیدند و منطق دیالکتیک را «منطق دینامیک» نام نهادند. پس طبق این گفته فلسفه بودن به منطق جامد می‌انجامد و فلسفه شدن به منطق دیالکتیک؛ و تعبیر صحیح‌تر این است که بگوییم منطق استاتیک به فلسفه بودن می‌انجامد و منطق دینامیک به فلسفه شدن، زیرا منطق مقدم بر فلسفه است. همچنین این سخن که فلسفه شدن به فلسفه تاریخ می‌انجامد نادرست است، زیرا ما دو نوع فلسفه تاریخ داریم: یکی آن فلسفه‌ای که به قول اینها تاریخ را به صورت ثابت و یکنواخت تفسیر می‌کند و جامعه را یک امر راکد می‌داند و دیگر آن فلسفه‌ای که تاریخ را متغیر و متحول می‌داند، پس باید گفت فلسفه بودن به آن نوع فلسفه تاریخ منتهی می‌شود و فلسفه شدن به این نوع فلسفه تاریخ.

آندره پی‌یتر پس از آنکه فلسفه‌ها را به دو نوع «بودن» و «شدن» تقسیم می‌کند گویی می‌خواهد ریشه روانی این دو فلسفه را نشان بدهد، لذا می‌گوید:

«هر قدر حکمت هستی، اندیشمندان خردگرای را مجذوب می‌کرد به همان اندازه نیز فلسفه شدن مناسب با روحیاتی بود که به طبیعت نزدیک‌تر بودند و نسبت به جریان زوال اشیاء و حیات حساسیت بیشتری داشتند مانند مردم مشرق زمین یا اقوام ژرمن. زبان آلمانی نیز که فعل شدن (وردن) مهم‌ترین فعل کمکی آن است

گواه این موضوع می‌باشد.» ۱

می‌خواهد بگوید انسانها دو جورند، برخی انسانها خردگرا هستند و بعضی دیگر طبیعت‌گرا، بعضی‌ها اساساً توجهشان به طبیعت است و بعضی دیگر توجهشان به مسائل عقلی است. این مطلب مانند همان تفاوتی است که میان بوعلی و ابو ریحان می‌گذارند. می‌گویند هر دو نابغه بودند ولی ابو ریحان بیشتر طبیعت‌گرا بود و لهذا بیشتر به امور تجربی توجه داشت و بوعلی بیشتر خردگرا بود و لهذا بیشتر به امور عقلی توجه داشت، نه اینکه متد ابو ریحان تجربی بود و متد بوعلی عقلی، آن طور که بعضیها گفته‌اند، بلکه متد هر دو یکی بود و اگر ابو ریحان هم در مسائل عقلی وارد می‌شد همان متد بوعلی را به کار می‌برد و اگر بوعلی هم در مسائلی که مورد توجه ابو ریحان بود وارد می‌شد مثل او عمل می‌کرد. فرق آنها در این بود که یکی بیشتر به مسائل عقلی توجه داشت و خردگرا بود و دیگری بیشتر به طبیعت توجه داشت و طبیعت‌گرا بود. پس انسانها از نظر روانی مختلف هستند: بعضی طبیعت‌گرا هستند و بعضی خردگرا، که طبق نظر مؤلف این کتاب افراد خردگرا بیشتر به فلسفه «بودن» گرایش دارند و افراد طبیعت‌گرا به فلسفه «شدن».

ملتها نیز مختلفند، حتی ملتهای اروپایی یک‌جور نیستند؛ مثلًا روحیه ملت آلمان با روحیه ملت فرانسه مختلف است و هر دوی آنها روحیه‌شان با روحیه ملت انگلیس متفاوت است و به طور کلی گرایشهای اروپایی با گرایشهای شرقی متفاوت است. یکی از وجوه اختلافی که ذکر می‌کنند این است که می‌گویند غربیها معمولاً طبیعت‌گرا و شرقیها بیشتر درون‌گرا هستند و به ضمیر و معنویت توجه دارند و به همین جهت است که می‌گویند مشرق زمین در مسائل طبیعت شناسی باید از مغرب زمین استفاده کند و مغرب زمین هم باید در مسائل مربوط به ضمیر و معنویت از مشرق زمین استفاده کند. اما مؤلف این کتاب برعکس می‌گوید مشرق زمینی‌ها طبیعت‌گرا هستند.

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۱۷.

دو نوع استدلال

چنانکه گفتیم فصل نخست از قسمت اول این کتاب که تحت عنـوان «فلسـفه مارکسی» از آن نام برده شده است و هم اکنون مورد بحث ماست در واقع همان منطق مارکس است. مطالبی هم که قبلًا تحت عنوان «دو نوع فلسفه» ذکر شد بیشتر مربوط به منطق بود، زیرا بحث در این باره بود که فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها و طرز تفکرها بر دو گونه است: طرز تفکرهایی که جهان را براسـاس «بـودن» توجیـه مـی‌کننـد، و طـرز تفکرهایی که جهان را براساس «شدن» توجیه می‌کنند؛ و طرز تفکر همان منطق است. در اینجا نیز مطلب را تحت عنوان «دو نوع استدلال» ذکر می‌کند و واضح اسـت کـه استدلال به منطق یعنی طرز تفکر مربوط می‌شود. می‌گوید آن فلسفه‌هایی که جهان‌بینی آنها براساس «بودن» است و به اشیاء و موجودات به شکل بودها نگاه می‌کننـد طـرز استدلالشان منطق است– که منظور از منطق در اینجا همان منطق صـوری ارسـطویی است– و در آن منطق، توجه فقط به ذهن و اندیشه است و می‌خواهد قوانین خرد و اندیشه و بلکه قوانین کلام و سخن را بیان کند[1].

می‌گوید طریقه استدلال جهان‌بینی «بودن» منطق است و قوانین کلام و اندیشه و خرد را بیان می‌کند و به همین نسبت از واقعیات دور می‌شود، بـرخلاف جهـان‌بینـی «شدن» که طریقه استدلالش زندگی است یعنی خود طبیعت است، با قوانین خـرد و اندیشه کاری ندارد، طبیعت‌گراست و بـه طبیعـت توجـه دارد و طـرز اسـتدلالش را مستقیما از طبیعت می‌گیرد. فلسفه «بودن» چون خردگراست و لازمه خردگرایی همان دو اصل معروف «هو هویّت» و «امتناع اجتماع نقیضین» است، یعنی الف الف است و الف غیر الف نیست، پس به ثبات معتقد است، زیرا مفهوم اصـل هوهویـت و اینکـه می‌گوییم «الف الف است» این است که هر چیزی خودش خودش است و حال آنکه در طبیعت هر چیزی در عین اینکه خودش خودش است غیر خودش است، زیرا در حرکت

۱. زیرا ما معنا را با لفظ بیان می‌کنیم، پس همان طور که در منطق قوانین اندیشه را بیان می‌کنیم قوانین کلام و سخن را هم بیان می‌کنیم، و به همین لحاظ که پیوند عمیقی میان قوانین منطق صوری و به کار بردن آنها در لفظ و کلام وجود دارد، منطق را «منطق» نامیدند.

ثبات نیست بلکه غیریت است و هر چیزی در آن واحد هم خودش است و هم غیر خودش؛ در طبیعت هر چیزی تولدی و رشدی و مرگی دارد، یعنی در طبیعت همیشه اینها با هم توأم است، یعنی ثبات وجود ندارد، شیئی اگر متولد می‌شود به همان حال باقی نمی‌ماند، رشد می‌کند، در حال رشد هم باقی نمی‌ماند بلکه مرگ را به دنبال دارد. این حدوث و رشد و فنا همیشه توأم با یکدیگر است و هستی هر چیزی رو به نیستی خودش است.

منطق صورت و منطق ماده

در اینجا مناسب است که مطلبی را توضیح دهیم و آن اینکه منطق ارسطو منطق صورت است و بهترین نامی هم که بعدها خود فرنگیها روی آن گذاشته‌اند همان نام «منطق صوری» است؛ یعنی این منطق، منطق صورت است نه منطق ماده که مقصود از صورت و ماده، صورت و ماده فکر است. تا این اندازه را خود منطق ارسطو هم یادآوری کرده است که صحیح بودن نتیجه متوقف بر دو چیز است، یکی اینکه ماده قیاس صحیح باشد و صغری و کبری واقعاً صادق باشد و دیگر اینکه صورت و نظم قیاس صحیح باشد.

و ما در جای دیگر گفته‌ایم که صورت و نظم در فکر، حکم ازدواج دو فکر با یکدیگر را دارد؛ یعنی این دو فکر که با یکدیگر تلاقی می‌کنند گویی ازدواجی صورت می‌گیرد و نتیجه به منزله مولودی است که از این ازدواج حاصل می‌شود. بعضی موارد است که این ترتیب قرار گرفتن و ازدواج افکار نتیجه درست و صحیح النسب می‌دهد و بعضی موارد است که نتیجه، درست نیست، یک طفل حرامزاده و یک دروغ از آنها متولد می‌شود. منطق ارسطو تمام مساعی‌اش این است که قوانین اشکال و صور را بیان کند. شکل و صورت هم مربوط به خود ذهن است و لهذا ما می‌گوییم منطق از «معقولات ثانیه منطقی» بحث می‌کند و معقولات ثانیه منطقی را چنین تعریف می‌کنیم که یک سلسله معانی و مفاهیمی است که ظرف عروض و ظرف اتصافشان هر دو ذهن است، ظرف عروض محمول بر موضوع و ظرف اتصاف موضوع به محمول هر دو ذهن است؛ یعنی این مفاهیم اصلا با عالم خارج ارتباط ندارد. مثلًا کلیت مربوط به ذهن است، ما در خارج کلیت نداریم؛ نوعیت، جنسیت، معرّفیت و معرَّفیت همه مربوط به ذهن است؛ قیاس بودن، شکل اول بودن، شکل دوم بودن، همه مربوط به ذهن است و

در خارج وجود ندارد. اینها همه معقولات ثانیه هستند و ظرف همه آنها ذهن است.

بر این اساس است که اینها می‌گویند منطق– که مقصود همان منطق ارسطوست– قوانین خرد را بیان می‌کند نه قانون واقعیت را و منطق ارسطو از نظر واقعیت هیچ رسایی ندارد. این حرفی است که اینها می‌گویند و تا این اندازه‌اش حرف درستی است، ولی البته در منطق ارسطو هم به این نکته توجه شده است و اینطور نیست که در صحت نتیجه فقط درست بودن صورت را کافی بداند و به ماده کاری نداشته باشد، بلکه راجع به اینکه ماده قیاس باید چه باشد و اگر از چه موادی تشکیل شود برهان است و از چه موادی تشکیل شود برهان نیست بلکه خطابه یا جدل است، بحث شده است.

جدل، فلسفه پیشرفت

در این قسمت که تحت عنوان «موارد کاربرد» ذکر شده است دو عنوان مورد بحث قرار گرفته است:

۱. جدل، فلسفه پیشرفت ۲. جدل، منطق نیروها.

در ذیل عنوان «جدل، فلسفه پیشرفت» مؤلف می‌خواهد نشان دهد که آیا فلسفه «شدن» که از تولد و مرگ و حدوث و زوال دائمی اشیاء سخن می‌گوید و به هیچ امر جاودان معتقد نیست، به یأس و ناامیدی می‌انجامد یا نه؟ در گذشته گفته شد که در یونان قدیم همین دو شاخه فلسفه وجود داشته است که فلسفه هراکلیت فلسفه «شدن» است و ارسطو هم قهرمان فلسفه «بودن» است و نیز گفته شد که در فلسفه «بودن» ما به چند جاودانگی می‌رسیم: جاودانگی روح، جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی، و حال آنکه در فلسفه «شدن» هیچ جاودانگی وجود ندارد؛ و این هر سه خصلت از مادی بودن این فلسفه و غیر مادی بودن آن فلسفه ناشی می‌شود. در اینجاست که یک امتیاز بزرگ برای فلسفه «بودن» توهم می‌شود که آن، اعتقاد به جاودانگی انسان به عنوان یک فرد و به جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی است و حال آنکه در فلسفه «شدن» هیچ چیزی جاودانه نیست. در اینجاست که اینها می‌خواهند بگویند که نه، چنین نیست، در این فلسفه به شکل دیگر جاودانگی هست بدون اینکه چیزی جاودانه باشد، و این یک نوع توجیه است برای همه این اصول.

می‌گویند بلی، هیچ چیز جاودان نمی‌ماند ولی یک چیز جاودان است و آن تکامل است؛ راه، جاودان است، آن هم راهی که هر مرحله بعدی از مرحله قبلی متکامل‌تر است؛ پس فلسفه «شدن» این امتیاز را دارد که فلسفه تکامل است؛ در فلسفه «بودن» دیگر تکامل معنی ندارد، جاودانگی معنی دارد ولی تکامل معنی ندارد، اما در این فلسفه اگرچه جاودانگی به آن معنی وجود ندارد ولی تکامل هست و خود تکامل، یک حقیقت جاودانه است. ماتریالیستها هم غالبا این ایرادی را که الهیون به آنها می‌گیرند و می‌گویند این فلسفه هرگونه امیدی را از انسان می‌گیرد و هنگامی که همه چیز به نیستی منتهی می‌شود و انسان نیز خودش به نیستی منتهی می‌شود پس چه چیزی می‌تواند محرک انسان باشد و او را امیدوار سازد، به همین نحو پاسخ می‌دهند؛ می‌گویند درست است که همه چیز از بین می‌رود و می‌میرد، ولی این، مردن نیست، مردنی است که عین زندگی است؛ مردنی است که از همین مردن زندگی کامل‌تر برمی‌خیزد؛ نظیر سخنی که مولوی می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟

یعنی من مُردم ولی در هر مرحله که مردم به مرحله کامل‌تر رسیدم. همان طور که زندگی مرگ خودش را در بطن خویش دارد، زندگی نیز در بطن همین مرگ است و آن زندگی که در بطن این مرگ است از زندگی اول راقی‌تر و عالی‌تر است.

اتفاقاً این سخن در کلمات سقراط آمده است. در احوالات سقراط نوشته‌اند که وقتی او در بقای روح فردی استدلال می‌کرد می‌گفت در طبیعت هر چیزی به ضد خودش تبدیل می‌شود؛ از تاریکی روشنی، از ... و از مرگ زندگی برمی‌خیزد و مردن انسان یک مردن علی الاطلاق نیست بلکه حتما در بطن این مرگ زندگی هست و البته مقصود او از «زندگی» در اینجا همان بقای روح پس از مرگ بود، به طوری که وقتی در زندان بود و به مرگ محکوم شده بود و قرار بود لحظاتی بعد آن جام شوکران را به او بدهند، افلاطون و دیگر شاگردانش گرد او جمع شده بودند و مثل ابر می‌گریستند، او گفت پس من افسانه می‌گویم برای شما؟! چرا گریه می‌کنید؟! من که گفتم مرگ وجود ندارد و از هر مرگی زندگی برمی‌خیزد و اگر من بمیرم در یک شکل می‌میرم و در یک شکل دیگر باقی هستم، روح من جاودانی است.

پس اینها حرفشان این است که منطق جدل در عین اینکه فلسفه «نیستی» است ولی منطق ناامیدی و یأس نیست چون منطق تکامل است[۱].

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که به این ترتیب یأس و ناامیدی از بین نمی‌رود، زیرا امید و ناامیدی به فرد وابسته است. فلسفه «بودن»- به قول اینها- اصل امید را به فرد می‌دهد و می‌گوید تو به عنوان یک فرد و یک شخص می‌توانی جاودان باقی بمانی، ولی در اینجا بقا را به نوع می‌دهد و می‌گوید نوع انسان باقی است. در این کتاب راجع به این جهت بحث نشده است و خود هگل و مارکس هم این بحث را مطرح نکرده‌اند ولی کوششهای زیادی شده است- مخصوصاً در فلسفه فیلسوف معاصر، هایدگر- تا باقی بودن فرد را نیز به یک نحوی ثابت کنند. هایدگر بحثی دارد که با بحث ما درباره «کلّی طبیعی»[۲] بسیار نزدیک است. در آنجا خواسته است که با یک نوع ریسمان‌بازی‌های فلسفی ثابت کند انسان که باقی است فرد هم باقی است در عین اینکه فرد هم باقی نیست. به عبارت دیگر انسان که باقی است «خود» واقعی باقی است. من دو «خود» دارم: یکی خود فردی و دیگری خود انسانی، کأنه انسان به نحو کلی در «من» وجود دارد، یعنی همین معنایی که ما آن را غلط می‌دانیم و غلط هم هست. خلاصه بحث جالبی کرده است و می‌خواهد بگوید شخص یک «من» فردی دارد و یک «من» فرهنگی و واقعی که «من» انسانی اوست، یعنی انسان بما هو انسان، همان انسان کلی. می‌گوید در هر شخص، اضافه بر خودش انسان کلی وجود دارد و انسان کلی از بین نمی‌رود، فرد از بین می‌رود؛ و با این وسیله می‌خواهد این فلسفه را از پوچی و ناامیدی بیرون آورد.

مادّیون و خصوصاً مارکسیستها اصرار دارند که مبادی الهیون از قبیل خدا و

---

۱. این مضمون در اشعار امروزیها هم هست. اخیرا در مجله دانشکده علوم تربیتی یکی از سرایندگان شعر نو در همین زمینه شعری داشت راجع به اینکه اگر چنین می‌شود و یا چنان می‌شود، من می‌روم و همه چیز می‌رود غم نیست. چرا؟ چون راه باقی است، راه جاودان است.

سراینده مذکور کتابی دارد به نام جدال با مدعی در دو قسمت که قسمت دومش راجع به شعر نو است و مورد نظر ما نیست، و در قسمت اول راجع به خودکشی و فلسفه پوچی بحث می‌شود. در همان جا بحثی راجع به تکامل کرده است.

۲. بحث «کلّی طبیعی» ما بحثی بسیار بسیار عالی است و اساساً فلسفه اروپا در این بحث «کلّی طبیعی» به کلی سردرگم است.

جاودانگی روح را انکار کنند و در ضمن فلسفه خـود را نیـز از پـوچی و ناامیـدی برهاننـد. در این زمینه کوشش زیادی دارند و به شکل شادمانه‌ای هم این سخن را می‌گویند که نه، جای ناامیدی نیست، تکامل باقی است، راه باقی است و امثال این حرفها. در اینجا هم تحت عنوان «جدل، فلسفه پیشرفت» ضمن اینکه می‌خواهد اصل تکامل را بیـان کند می‌خواهد بگوید چنین نیست که هر هستی به نیستی بینجامد و قضیه در همین جا ختم شود، بلکه از نیستی هم هستی به وجود می‌آید، هستی در سطح کامل‌تر (به همان ترتیب تز و آنتی‌تز). لذا می‌گوید:

«در این صورت آیا باید مأیوس شد؟ آیا باید نتیجه گرفت که این تحول دائمـی جـز زوال غم‌انگیز و حرکت ناامیدانـه موجـودات و اشـیاء چیـز دیگـری نیسـت؟ خیـر! حکمت هگل فراتر از بدبینی فیلسوفی چـون هراکلیـت دیـدگاه بسـیار وسـیع‌تـر از امکانات ارتقاء بشریت ارائه می‌دهـد کـه مکتـب مـارکس ایـن دیـدگاه را بـاز هـم گسترده‌تر خواهد کرد.

هگل باز می‌نویسد: «به این نوع تغییرات، بلافاصله جنبه دیگری می‌پیوندد به طـوری که دوباره از مرگ، زندگی نوینی متولد می‌شود. شرقیها چنـین تصـوری داشـتند کـه شاید بزرگ‌ترین فکر و قله افکار متافیزیک آنان باشد. عقاید مربوط به تناسخ، بیانگر همین تصور است و فنیکس نیز که بی‌پایان از خاکسترهای خود سر بیـرون مـی‌آورد چنین نشانه‌ای است.

اما همه اینها تصاویری است شرقی که بیشتر مناسب جسم است تا روح. بخنر تصور دیگری ارائه می‌دهد؛ روح نه فقط جوان‌تر بلکـه برتـر و روشـن‌تـر از پـیش ظهـور می‌کند».

در واقع برای هگل- و به درجه‌ای بیشتر برای مارکس- بشریت و رای آدمی است: «هر نهاد و هر دوره تاریخی فقط یک مرحله گذرا از توسعه بی‌پایان جامعـه بشـری است که از کهتر به سوی برتر می‌رود. هر نهاد یا غیره ... که باطـل و توجیـه‌ناپـذیر می‌شود باید جای به مرحله‌ای برتر دهد که به نوبت خود وارد دوره انحطاط و مرگ می‌شود. بدین‌سان حکومت روحانیون جای به حکومت سلطنتی و سپس به حکومت عامه می‌دهد؛ و مارکس خواهد گفت که چنین است در مورد اشـراف کـه جـای بـه طبقه بورژوا می‌دهد که به نوبت خود ناچار است در مقابل طبقه پرولتر کنـار رود ... پس کلید پیشرفت و جدل در این است که مرگ خلاقیت دارد و مولّد است.» [1]

۱. ص ۱۸ و ۱۹.

مسئله شرور

این سخن که مرگ خلاقیت دارد و مولّد است، از نظر فلسفه تطبیقی با آنچه ما در مورد خیرات و شرور می‌گوییم تطبیق می‌کند. فلاسفه ما مرگ را از نوع شرور می‌دانند ولی برای شرور که از نوع نیستی است، فوایدی قائل می‌شوند و می‌گویند اگر این نیستیها نباشد هستیهای بعدی پیدا نمی‌شود؛ پس این شرور، شروری هستند که مبدأ خیرات کامل‌تر می‌شوند. در کتابهای بوعلی و امثال او بحث مفصلی راجع به فواید مرگ هست. بوعلی می‌گوید اگر مرگ نباشد اصلاً هستی قابل ادامه نیست و یک حسابی پیش خودش می‌کند که اگر در طول چند قرن اصلاً کسی نمی‌مرد، به اندازه‌ای انسان در روی زمین بود که حتی برای اینکه پشت سر هم بایستند هم جا باقی نمی‌ماند و قهراً برای انسانهای بعدی که می‌خواهند به وجود آیند جا باقی نمی‌ماند.

پس اگر هستی بخواهد در بعد زمانی توسعه یابد باید مرگها و نیستیها وجود داشته باشد.

اما سخنی که فلاسفه ما درباره شرور و نیستیها می‌گویند با مطلبی که مارکسیستها می‌گویند تفاوتی دارد. مارکسیستها که می‌گویند مرگ خلّاق است، نیستی مولّد هستی است و این تضاد هستی با نیستی منشأ هستیهای جدید است، برخلاف فلاسفه ما می‌خواهند مطلب را به همین جا ختم کنند. بذر ماتریالیستی فلسفه هگل همین است. هگل خودش ماتریالیست نبود ولی دستگاه هستی را به این نحو توجیه کرده که از ترکیب هر هستی با نیستی، خود به خود و ضرورتا و به نحو ضرورت منطقی، هستی بعدی پیدا می‌شود؛ یعنی این جدل نیروها و این تکامل از بیرون خودش نمی‌آید، زیرا شئ سوم یعنی سنتز [نتیجه منطقی] دو شئ اول یعنی تز و آنتی‌تز است و حتی آنتی‌تز نتیجه منطقی تز است؛ یعنی مثل این است که بگوییم: الف مساوی باب است و ب مساوی ج است پس الف مساوی ج است. با فرض اینکه الف مساوی ب باشد و ب هم مساوی ج باشد، منطقا الف مساوی ج است و محال است که غیر از این باشد یعنی ضرورت است و به اصطلاح فلسفه ما ضرورت، مناط استغناء از علت و امکان، مناط نیاز به علت است. در دیالکتیک هگل هرچه هست در درون این

دستگاه است و در بیرون این دستگاه چیزی نیست، منتها به عقیده هگل خدا هم در درون همین دستگاه است.

اینها که به قول خودشان پوسته‌های ایده‌آلیستی فلسفه هگل را دور ریخته و فقط به ماده توجه کرده‌اند، این مطلب را از فلسفه هگل اخذ کردند که هر مرحله‌ای ضرورتا (نه امکانا) مرحله بعد از خودش را دارد و مرحله دوم هم ضرورتا مرحله سوم را دارد، هر چیزی بالضروره حرکت را ایجاد می‌کند؛ و بدین وسیله اصلی را که در فلسفه ارسطو به عنوان «محرک اول» و «محرک لا یتحرک» شناخته می‌شود و اینکه هر متحرکی در نهایت امر نیازمند به محرکی بیرون از خودش است (که فلسفه ارسطو ماوراء الطبیعه را از همین راه که در طبیعت حرکت هست و این حرکتها باید به محرک غیر متحرک منتهی بشود اثبات می‌کند) انکار کردند زیرا مبنای آن، اصل علیت است و بنابر قول هگل علیت به جایی نمی‌رسد و لذا باید از راه دلیل و استنتاج منطقی وارد بشویم و همه حرکتهای طبیعت را با تضاد درونی توجیه کنیم.

آندره پی‌یتر در ادامه بحث «جدل، فلسفه پیشرفت» چنین می‌گوید:

«هر هستی در بطن خود حاوی بذر ویرانی خویش و بذر پیش افتادن از خویش است. الف در عین حال حاوی الف (مرگ خود) و الف پریم است. مثلًا درخت حاوی تنه (که خواهد مرد) و گل و میوه است. پس اصل تضاد خلایق، جایگزین اصل قدیمی هوهویّت می‌شود.»[1]

و در ضمیمه یکم نیز عبارات زیر را از کتاب منطق هگل نقل کرده است:

«یکی از پیشداوریهای اساسی منطق دیرینه و مربوطه به بینش عامیانه جهان، باور داشتن این موضوع است که تضاد به قدر هویّت، خصلت اساسی و واقعی ندارد ... (اما در حقیقت ...) هویت چیزی جز تعیین آنچه ساده و آنی است یعنی تعیین هستی مرده نیست، در حالی که تضاد سرچشمه هر نوع حرکت و ریشه هر نوع حیات است، زیرا در واقع جنبش و زندگی هر چیزی به همان اندازه است که در خود تضاد داشته باشد.»[2]

۱. ص ۱۹.
۲. ص ۲۳۳.

تعبیری که در اینجا برای تکامل کرده است تعبیر بسیار زیبایی است. می‌گوید هر چیزی از خودش پیش می‌افتد. می‌خواهد بگوید آن مرحله بعد که تکامل است امری بیگانه نیست، بلکه خود این شئ است در مرحله بعد. خودش از خودش پیش می‌افتد، پس خودش در دو مقام قرار گرفته است؛ در مقام اول و در مقام سوم، و در مقام سوم، خودش از خودش پیش افتاده است.

تضاد درونی اشیاء

آنگاه در پایان سخن عبارات زیر را در زمینه تضاد درونی اشیاء از مائو نقل می‌کند:

«علت اصلی نشو و نمای هر چیز در برون آن یافت نمی‌شود بلکه برعکس در درون آن است. این علت ناشی از سرشت متضاد ملازم هر چیز و هر پدیده است. تضادها هستند که مولّد حرکت و نشو و نمای چیزها می‌شوند ... بدین ترتیب جدل مادی‌گرا نظریه متافیزیکی علت برونی را مصممانه رد می‌کند. همچنین در دنیای نباتات و حیوانات رشد ساده یعنی نشو و نمای کمّی نیز به طور اساسی به تحریک تضادهای درونی انجام می‌گیرد. جامعه نیز به طور دقیق به همین ترتیب است ...» ۱

در عبارات فوق می‌توان به پاسخ یک سؤال دست یافت و آن اینکه فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک به قول خود مارکسیستها به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش منطقی و بخش فلسفی. بخش منطقی را «دیالکتیک» و بخش فلسفی را «ماتریالیسم» می‌نامند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که رابطه این منطق با آن فلسفه به چه نحو است و چگونه است که از منطق دیالکتیک، ماتریالیسم استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر ممکن است ابتدا به نظر برسد که دیالکتیک صرفاً یک منطق است و ماتریالیسم هم یک فلسفه است و ممکن است کسی منطق دیالکتیکی داشته باشد و در عین حال پیرو فلسفه الهی باشد [۲]؛ کما اینکه عکس آن هم ممکن است و بلکه وجود داشته

۱. ص ۲۰.

۲. در آن سالهای اول که به تهران رفته بودم در محله سرچشمه یک تابلو زده بودند و نوشته بودند: مکتب ماتریالیسم دیالکتیک الهی!!

است، یعنی شخص منطق دیالکتیکی نداشته ولی فلسفه‌اش فلسفه مادی بوده است. حال آیا چنین چیزی ممکن است؛ یا نـه، منطـق دیالکتیـک ضـرورتا بـه ماتریالیسـم می‌انجامد؟ از نظر اینها پاسخ این سؤال این است که منطـق دیالکتیـک ضـرورتا بـه ماتریالیسم می‌انجامد، زیرا منطق دیالکتیک اشیاء را از درون خودشان توجیه می‌کند و آنها را نیازمند به علت و توجیه کننده بیرونی نمی‌داند؛ و به عبارت دیگر این منطق از نظر اینها به نظریه محرک اول ارسطویی که سلسله متحرکها را به محرک غیرمتحـرک منتهی می‌کند و همه حرکتهای درونی طبیعت را به یک محرک اول مـاوراء الطبیعـی پیوند می‌دهد، پایان می‌بخشد.

ریشه ارتباط ماتریالیسم با دیالکتیک در همین جاست؛ زیرا اگر بنا باشد که تضاد، ذاتی اشیاء و در درون اشیاء باشد نه در اضـداد بیرونـی (یعنـی هـر شـیئی در درون خودش مشتمل بر تضاد باشد) و تضاد هم بالذات منشأ حرکت باشد، در این صورت ما همه حرکتها و تغییرات عالم را توجیه می‌کنیم بدون اینکه نیازی بـه ماوراءالطبیعـه داشته باشیم، پس آن اصل ماوراء الطبیعی در مورد محرک اول باید مورد انکار قـرار گیرد. مائو نیز با توجه به این برهان و این نظریه ارسطویی به آن پاسـخ داد و گفـت: «جدل مادی‌گرا نظریه متافیزیکی علت برونی را مصممانه رد می‌کند» و این از حرفهای بسیار اساسی اینهاست که باید درست شکافته شود تا ریشه‌اش معلوم گـردد. ریشـه افکار اینها در درجه اول همان فلسفه هگل است. آشنایی با فلسفه هگل در شـناختن افکار اینها به نحو عجیبی مفید و مؤثر است؛ یعنی اگر کسی فلسفه هگل را به درستی نشناخته باشد نمی‌تواند ریشه افکار اینها را به دست آورد و نمی‌تواند مغلطه‌های اینها را کشف کند، زیرا اگرچه فلسفه هگل فلسفه‌ای غلط و نادرست اسـت ولـی اساسـاً فکرش فکری فیلسوفانه است و او با فکر خویش یک سیستم و نظام را ابتکار کرده و ساخته و پرداخته است.

در مسئله تضاد درونی نیز ریشه این فکر را باید در فلسفه هگل جسـتجو کـرد. تعبیر خود هگل نیز در باب تضاد این بود که تضاد خلّاق یعنی تضادی کـه خـود بـه خود به دنبال خود یک پدیده می‌آفریند، مرگهایی که به دنبال خود زندگی می‌آفرینند.

و اکنون سخنی چند پیرامون فلسفه هگل:

یکی از مهم‌ترین افکار هگل که در عین غلط بودن حاوی یـک مطلـب اساسـی است و فلسفه او را از فلسفه‌های دیگر جدا می‌کند، مسئله «دلیـل جهـان» اسـت. او

می‌گفت فلاسفه می‌خواستند جهان را از راه علیت توجیه کنند ولی این توجیهی است که در نهایت امر به بن‌بست می‌رسد؛ یعنی ما از راه علیت نمی‌توانیم هستی را توجیه کنیم؛ وقتی می‌گوییم «الف علت ب است و ب معلول الف» اینها یک سلسله امور محسوس وجودی و به قول ما از قبیل قضایای مطلقه عامه است که فقط دلالت بر وجود می‌کند ولی دلالت بر ضرورت نمی‌کند. مثلًا ما می‌بینیم که آب در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می‌شود و در زیر صفر درجه یخ می‌بندد. چنین وضعی وجود دارد و اگر از عقل بپرسید که چرا آب در صد درجه حرارت تبدیل به بخار می‌شود، جوابی جز این ندارد که چنین وضعی وجود دارد، یعنی اگر عکس این هم واقع شده بود از نظر عقل اشکالی نداشت. به عبارت دیگر علیت، تجربی است و با یک امر تجربی فلسفه به جایی نمی‌رسد، فلسفه باید معقول باشد؛ به خلاف دلیل، که در دلیل نتیجه از مقدمات منطقا استنتاج می‌شود، یعنی عقل در این موارد حکم به ضرورت می‌کند، نظیر آنچه که شیخ و امثال او در باب برهان دارند و می‌گویند برهان یک شرطش ضرورت است.

دلیل، چیزی است که معقول است، ولی علیت معقول نیست (یعنی تجربی است). مقصود از «معقول است» این است که عقلا استنتاج می‌شود و عقل به ضرورت آن حکم می‌کند. اگر الف مساوی ب است و ب مساوی ج، مساوی بودن الف با ج منطقی است و عقل حکم می‌کند که غیر از این محال است نه اینکه چون تجربه کردیم مساوی بودن آندو را فهمیدیم، بلکه عقل منطقا حکم می‌کند که باید چنین باشد و در اینجا ضرورت منطقی حکمفرماست.

اصل دیگری که در فلسفه هگل وجود دارد همان اصل وحدت ذهن و عین یا وحدت معقول و واقع است که مکرر در کلماتش بر آن تکیه می‌کند. از نظر هگل، برخلاف کانت و فلاسفه ماقبل کانت، اصلا ذهن و عین دو چیز نیستند تا بگوییم فلان شئ ذهنی است یا عینی، و بعد بیاییم ایده‌آلیست یا رئالیست بشویم. فلسفه او اصلا در هیچیک از این قالبها نمی‌گنجد و از نظر او معقول عین واقعیت است و واقعیت عین معقول؛ یعنی آنچه را که عقل در عالم خودش به طور ضرورت استنتاج می‌کند، همانی است که در خارج واقع می‌شود.

یک تفاوت اساسی دیگر که میان فلسفه هگل و فلسفه ما هست این است که ما معقولات را به معقولات اولیه و معقولات ثانیه (فلسفی و منطقی) تقسیم می‌کنیم و

برای معقولات ثانیه منطقی اصلاً عینیت قائل نیستیم، مثل جنسیت و نوعیت و کلیت و جزئیت و امثال اینها؛ و برای معقولات ثانیه فلسفی، عینیت به نحو عینیت معقولات اولیه قائل نیستیم بلکه عینیت از باب عینیت منشأ انتزاع قائل هستیم؛ و لهذا از نظر ما وجود ذهنی در مورد معقولات اولیه صدق می‌کند، یعنی اموری که صورت عینی آنها از طریق حس یا از طریق دیگر، از راه حواس ظاهر یا حواس باطن در ذهن ما آمده است. اما در مورد اموری که انتزاع کرده‌ایم، قائل به وجود ذهنی نیستیم، چون این گونه امور اصلًا وجود عینی مستقل و ماهیت ندارد تا از وجود ذهنی آنها سخن بگوییم. وجود ذهنی در ماهیات صحیح است. ما در فلسفه خود در عین اینکه قائل به وجود ذهنی و نوعی تطابق میان ذهن و خارج هستیم، هرگز قائل نیستیم که عمل عقل عین عمل خارج است، یعنی خارج آن جور عمل می‌کند که ذهن عمل می‌کند. ذهن روی معقولات ثانیه عمل می‌کند و عین روی معقولات اولیه؛ یعنی چنین نیست که در عالم ذهن یک چیز از چیزی استنتاج بشود و در عالم خارج هم عین همین استنتاج وجود داشته باشد. اصلًا این استنتاجها مربوط به عالم ذهن است و در خارج استنتاج وجود ندارد.

ولی هگل به این حرفها قائل نیست و به نحو دیگری سخن می‌گوید. او معقول را عین واقعیت می‌داند و معقولات اولیه و ثانیه برای او مطرح نیست. تقسیم معقولات به اولیه و ثانیه و این‌گونه مسائل از مختصات فلسفه ماست[۱].

حالا اگر سخن هگل درست باشد (که درست نیست) و مبنای او را بپذیریم، این دستگاه فلسفی که او ساخته است، به قول خود او «خودسان» یعنی قائم به ذات است و دیگر برای ماوراء این دستگاه دیالکتیکی جایی نیست. حتی خدا هم که او قائل است، در درون این دستگاه قرار می‌گیرد. پس این دستگاه نمی‌تواند ماوراء داشته باشد.

در سیستم هگل، از ساده‌ترین معقولات گرفته تا پیچیده‌ترین و کامل‌ترین آنها، همگی بی‌نیاز از ماوراء هستند. دیالکتیک هگل از هستی شروع می‌شد؛ او می‌گفت

---

۱. این مسئله حتی در کلمات قدما مانند ارسطو هم نیست و حتی با اینکه در کلمات بوعلی می‌بینید که می‌گوید موضوع منطق معقولات ثانیه منطقی است ولی روی همین معقولات ثانیه منطقی هم تا زمان بوعلی چندان کار نشده بود تا چه رسد به معقولات ثانیه فلسفی. حتی تا زمان خواجه این دو نوع از معقولات ثانیه را از هم تفکیک نکرده بودند و شعر حاجی در منظومه که می‌گوید: «فمثل شیئیّة او امکان– معقول ثان ...» حاکی از همین عدم تفکیک است.

اگر هستی را مجرد در نظر بگیریم مساوی است با نیستی: «هستی نیست» (البته او بین «هستی نیست» و «هستی نیستی است» فرق نمی‌گذاشت). پس هستی می‌شد «تـز» و نیستی که نقیض هستی بود و از آن برانگیخته شده بود می‌شد «آنتی‌تز» و بعد، از اینها مرکّبی به وجود می‌آید که «شدن» باشد، و باز به همین ترتیب.

اینکه هستی نقیض خودش را برانگیزد، معنایش این است که دیگر علت ماورائی ندارد، اینجا دیگر سؤال از علت نمی‌شود کرد، ایراد دیگر می‌شود گرفت ولی سؤال از علت نمی‌شود کرد، چون نظیر ضرورتهای ذاتی است که ما در منطق می‌گوییم. ما در منطق همیشه می‌گوییم که ما ضرورت ذاتی داریم و می‌گـوییم الـذاتی لایعلّـل، و در فلسفه هم همیشه می‌گوییم ضرورت، مناط استغناء از علت است و تنها امکان، مناط نیاز به علت است، و لهذا ما نمی‌توانیم این ایراد را به هگل بگیریم که علـت وجـود آنتی‌تز چیست؟ ایرادهای مبنایی می‌توانیم بگیریم ولی این ایراد را نمی‌توانیم بگیریم که فرضا اگر هستی بخواهد نیستی را از درون خودش برانگیزد، علتش چیست و چه چیزی آنرا از هستی درمی‌آورد؟ چون جوابش این است که لازمه ذاتش است، و مثلًا در مورد اربعه کسی نمی‌تواند سؤال کند که زوجیت را از کجا آورده است؟

به این طریق، دستگاه منطقی و فلسفی هگل، از یک سلسله ضرورتهای منطقی به وجود می‌آید که اصلا جای «لم» و «بم» باقی نمی‌گذارد و ناچار هر چه کـه او قائـل است و من جمله «خدا» در درون این دستگاه قرار دارد، مثل «وجوب» که در فلسفه ما هست. البته خدایی که هگل قائل است همان چیـزی اسـت کـه آن را «روح مطلـق» می‌نامد نه خدایی که به معنای علت العلل و واجب الوجود است که دیگران می‌گویند، و لهذا عده‌ای درماندند که هگل را الهی بدانند یا منکر خدا، از یک طرف خودش به نام «خدا» و جاودانگی خدا و نظایر آن تصریح می‌کند و بدان معتقد است، از طـرف دیگر خدایی که او می‌گوید با خدای دیگران فرق دارد.

پس در فلسفه هگل، دیالکتیک با یک سلسله ضرورتها به وجود می‌آیـد کـه آن ضرورتها ضرورتهای منطقی و عقلی است و در عین حال ضرورت عینی هم هسـت، چون جریان عین همان جریان عقل است، پس جای «لم» و «بم» باقی نمی‌ماند، و این بذری است که هگل برای ماتریالیستهای بعد از خودش کاشت.

مارکس و فلسفه هگل

اکنون ببینیم این آقایان (مارکسیستها) چه می‌گویند؛ اینها می‌گویند: مارکس منطق را از هگل گرفت و فلسفه را از مادّیون قرن نوزدهم، مخصوصا از یکی از معاصرانش به نام فوئرباخ. استالین در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید: منطق هگل روی سر خودش ایستاده بود، یعنی واژگون بنا شده بود (در عین اینکه دستگاه خوبی بود)، مارکس آن را روی پایش قرار داد، یا می‌گوید: ماتریالیسم قرن نوزدهم جامد و مبتذل بود، سطحی بود چون تحرک در آن نبود، مارکس آمد به آن روح و عمق داد، برای اینکه منطق متافیزیکی را از او گرفت و منطق دیالکتیک به آن داد.

استالین طور دیگر تعبیر می‌کند، می‌گوید: مارکس پوسته‌های ایده‌آلیستی منطق هگل را دور انداخت و هسته‌هایش را گرفت، و همچنین ماتریالیسم قرن نوزده را گرفت، پوسته‌های متافیزیکی‌اش را دور انداخت و هسته‌هایش را نگهداشت.

اکنون ما دیالکتیکی را که به قول اینها دیگر جنبه‌های ایده‌آلیستی ندارد در نظر می‌گیریم[۱]. اینها می‌گویند مارکس آمد پوسته‌های ایده‌آلیستی فلسفه هگل را دور انداخت، ناچار مسئله وحدت عین و ذهن را دور انداخت و اصالت را به عین داد. آن مسئله‌ای که هسته مرکزی فلسفه هگل بود و آن اینکه علیت مقوله‌ای است که در درون این دستگاه قرار دارد و شناخت از راه استنتاج باید صورت بگیرد نه از راه علت و معلول، مارکس و پیروانش این پوسته را هم دور انداختند و بازگشتی به ماقبل هگل کردند و تکیه‌شان را روی اصل علیت قرار دادند. ماتریالیسم دیالکتیک و فلسفه مارکس با اصل هگل که تکیه‌اش روی دلیل بود و اصل علیت را طرد کرده بود مخالفت کرد و دوباره به اصل علیت بازگشت. خوب! شما که پوسته‌های ایده‌آلیستی را دور انداختید، یکی از چیزهایی که باید دور بیاندازید، این ضرورت منطقی است، یعنی آن

---

۱. البته هگل به آن معنی که قائل به ذهن باشد و منکر عین، ایده‌آلیست نبوده، ایده‌آلیست بودن هگل به این معنی بود که برای ذهن تبعیت از عین قائل نبود نه اینکه مثل مارکسیستها عین را اصل بداند و ذهن را انعکاسی از آن، بلکه او برای ذهن و عین همدوشی و هم عنانی قائل شد و آنچه را که در ذهن صورت می‌گیرد با آنچه که در عین صورت می‌گیرد یکی دانست، در صورتی که اینجور نباید قائل شود (از نظر غیر ایده‌آلیستها)، او خیال کرده بود که توجیه فلسفی عالم راه دیگری ندارد.

گونه ضرورتی که هگل می‌گفت و به تعبیر ما ضرورت ذاتی[۱].

اگر ما دیالکتیک هگل را به شکلی که او گفت کنار بگذاریم به این معنی که «اصل دلیل» را کنار بگذاریم، آن ضرورت منطقی‌اش هم به دنبال آن کنار رفته و دو مرتبه «اصل علیت» به میان می‌آید، یعنی دیگر نمی‌توانیم بگوییم ضدی از ضدی استنتاج می‌شود، بلکه باید بگوییم ضدی مولود ضد دیگر است و این یعنی علیت، یعنی همانی که همه فلاسفه غیر از هگل می‌گفتند، و خود اینها هم همیشه تکیه‌شان روی اصل علیت است و وقتی مسئله علیت مطرح باشد دو مرتبه همه حرفهای گذشته از نو زنده می‌شود و آن اینکه: بسیار خوب، ما قبول می‌کنیم مادر مولّد فرزند است و فرزند مولود مادر است. همه حرف فلاسفه این است که فرزند که از مادر متولد می‌شود آیا مادر به عنوان علت تام برای فرزند کافی است و وجود مادر تمام علت است برای این مولود؟ یا نه، هر چه که ما می‌بینیم همه علتهای قابلی هستند و باز نیاز به ماوراء دارند؛ یعنی باز مسئله محرک پیش می‌آید بعلاوه بنا بر اصل علیت، حرکت نتیجه ترکیب دو ضد نیست، بلکه معلول است، معلول چه؟ معلول دو نیروی متضاد نه معلول خود تضاد، زیرا تضاد یک مفهوم انتزاعی است که از ناسازگاریها انتزاع می‌شود مثل مفهوم مثلیت. تضاد نیروی محرک نیست، بلکه در اثر برخورد دو نیرو، آن دو نیرو هستند که حرکت می‌آفرینند. خود این نیروها متحرکند یا ثابت؟ اگر متحرکند پس حرکت آنها ناشی از تضاد نیست، اگر ثابتند پس متحرک نیستند. پس ما نمی‌توانیم منطق هگل را بگیریم و به قول اینها جنبه‌های ایده‌آلیستی‌اش را دور بیندازیم ولی از همان جنبه ایده‌آلیستی ضرورت ذاتی‌اش را بگیریم و در فلسفه‌مان از آن استفاده کنیم.

سؤال: اگر آنها بگویند منشأ علیت تضاد است، دیگر اشکال وارد نیست؟

استاد: یعنی ضدی از ضدی بیرون می‌آید؟

ـ: بله.

استاد: تازه می‌شود یولج اللّیل فی النّهار و یولج النّهار فی اللّیل[۲].

ـ: این خودش اصلی است.

استاد: بله، ولی همان اصل علیت است که همه هم قبول دارند، و همین بحثهای

---

۱. توجه شود که ضرورت ذاتی غیر از علیت است. مثلًا ما می‌گوییم زوجیت لازمهٔ ذات اربعه است، اما نمی‌گوییم اربعه علت زوجیت است.

۲. فاطر/ ۱۳.

علیت است که ما را می‌رساند به اینکه این علت کافی نیست، زیرا یک وقت ما می‌گوییم ضدی از ضدی استنتاج می‌شود، در اینجا ما اساساً نیازی به فرض علت نداریم؛ یک وقت می‌گوییم ضدی از ضدی متولد می‌شود در عالم اعیان، یعنی نسبت ضد اول با ضد دوم نسبت [علیت] است، یعنی این فی ذاته وجودی دارد جدا و آن هم وجودی دارد جدا، این در ذات خودش امکان دارد وجود داشته باشد و یا وجود نداشته باشد، به واسطه علت وجود پیدا کرده است. تا این مقدار را که همه دنیا قبول داشتند، ولی بعد این حرف پیش می‌آمد که این علتی که زمانا تقدم دارد بر این معلول، آیا این تمام علت این معلول است و آیا اصل علیت به ما اجازه می‌دهد که این را علت موجبه بدانیم؟ یا اصل علیت به ما می‌فهماند که این شرط لازم برای به وجود آمدن این هست ولی شرط کافی نیست یعنی این را ما باید به عنوان یک علت قابلی و اعدادی بپذیریم و باز برویم پی علت ایجابی و علت فاعلی، یعنی باز مسئله به همان سر حد خودش برمی‌گردد.

- اگر او تضاد را «اصل» بشمارد و یا بگوید این تصوری که شما از علیت دارید و می‌گویید علت خارج از معلول است و به طور دائم همیشه علت مؤثر است و معلول متأثر، این تصور، تصور غلطی است، دیگر این اشکال جا ندارد.

استاد: ضد چگونه از آن به دست می‌آید؟ استنتاج می‌شود یا زاییده می‌شود؟

- استنتاج که نیست ولی ضرورتا از آن خارج می‌شود و معلولیتش ضروری است. اینها ممکن است بگویند: پدید آمدن ضدی از ضد دیگر «اصل» است و دیگر دلیل نمی‌خواهد، مثل اینکه می‌گویند دو خط موازی هر چه امتداد پیدا کنند به هم نمی‌رسند و این یک اصل است و دیگر احتیاج به دلیل ندارد.

استاد: نه، این جور نیست. اولًا اینکه شما می‌گویید «اصل است» مقصودتان اصل موضوع است و اینها نمی‌گویند که ما «تضاد» را به عنوان یک اصل فرض کرده‌ایم و راهی هم برای اثباتش نداریم (هرچند باید ثابت شود)، بلکه در باب علیت همان حرفی را می‌زنند که ما می‌زنیم، یعنی اینکه یک شیٔ بدون علت به وجود بیاید محال است، و اینکه ضدی بدون ضد قبلی به وجود بیاید محال است، نه اینکه ما این را فعلًا به عنوان یک اصل موضوع می‌پذیریم؛ خوب، ممکن است کسی چیز دیگری را اصل فرض کند. ولی مسئله ضرورت علت و معلول، بر اساس همان قبول شده‌های آنها قابل توجیه نیست؛ یعنی این که اگر علت تامه یک شیٔ وجود پیدا کند تخلف

معلول محال است، و تا علت تامه یک شئ وجود پیدا نکرده وجود آن محال است، قابل خدشه و مناقشه نیست. بحثی که حکما دارند یک بحث صغروی است. ما که شک نداریم اگر علت مثلًا «ب» وجود پیدا کند وجود «ب» ضروری است. این ضرورت را که انکار ندارد، بحثی که فلاسفه مطرح کرده‌اند این است که اگر شیئی شکل تولد از شئ دیگر را داشت مثل مرغ و تخم مرغ و دانه و بوته و امثال آن، آیا این مولّد می‌تواند علت تامه برای متولد باشد؛ یا نه، تنها جزء علت می‌تواند باشد نه بیشتر؟

اصلًا بحثی که از هزار سال قبل از مارکس مطرح بوده همین است، یعنی او هیچ حرف تازه‌ای نیاورده است. پس اگر مسئله روی علیت دور زد نه استنتاج منطقی، و و گفتیم ضد اول علت است برای ضد دوم، این سؤال پیش می‌آید که اینکه شما می‌گویید «علت است» با اینکه تقدم زمانی دارد بر معلولش و معلول تأخر زمانی دارد به نحوی که اگر علت در زمان معلول معدوم بشود ضرری به وجود معلول نمی‌رسد، آیا چنین علتی علت تامه است یا جزء علت است؟ ممکن است شما قبول کنید که علت تامه است. صحبت در این است که این برگشت به همان گفته‌های قدماست و سخن تازه‌ای نیست. اگر کسی بگوید نمی‌تواند این علت تامه باشد و جزء علت است، پس جهان را باید اینجور توجیه کنیم که برای جهان یک جریان سفلی قائل بشویم و یک جریان علوی؛ جریان سفلی را علل معدّه بدانیم و علت موجبه را جریان علوی و مافوق بگیریم. اگر هم کسی این را علت تامه بداند و علت مافوق را قبول نکند، از راه دیگر باید وارد شود نه از راه دیالکتیک، از دیالکتیک که کاری ساخته نیست.

اگر اینها همه حرفهای هگل من جمله «اصل دلیل و استنتاج» را قبول می‌کردند می‌توانستند دم از ضرورت ذاتی بزنند، ولی وقتی به قول خودشان پوسته‌های ایده‌آلیستی منطق هگل را دور ریختند قهرا مسئله ضرورت ذاتی هم دور ریخته شد و باز برگشتند به همان «اصل علیت». پس اینکه می‌گویند «دیالکتیک ما را مصممانه از علت بیرونی بی‌نیاز می‌سازد» سخنی است پوچ و بی‌اساس. از دیالکتیک هیچ چیز ساخته نیست. در حقیقت اینها دست به یک نوع تقلب می‌زنند، از یک طرف آن جنبه‌های عقلانی هگل را که ریشه ضرورتهای منطقی است رد کردند، همچنانکه ما هم از قدیم آنها را رد می‌کردیم، و از طرف دیگر امری را که فقط روی آن اساس درست بود- یعنی ضرورت ترتب ضدی بر ضدی و محال بودن تخلف ضد از ضد خودش- پذیرفتند. هگل که چنین سخنی می‌گفت از باب این بود که پیدایش ضد را از

ضد خودش یک ضرورت عقلی و منطقی می‌دانست که عقل جز این نمی‌توانست درباره‌اش فکر بکند، و آنچنان ضرورتی فقط با فلسفه ایده‌آلیستی (به قول اینها) جور درمی‌آید که نیازی به ماوراء نداشته باشد، چون ترتب ضدی بر ضدی، عقلی بود و حال آنکه این فلسفه به قول خودشان علمی است و هرگونه ترتب عقلی را که غیر حسی باشد قبول ندارد. ترتب حسی چیست؟ ترتبی است مثل ترتب مرغ بر جوجه و جوجه بر مرغ و مانند آن، یعنی باز برگشت به قضایای وجودیه ماقبل هگل (مثلًا هیوم). خوب، ما فرض می‌کنیم که حس و تجربه که معنای فکری اینهاست به ما نشان می‌دهد که در عالم از هر شیئی که چیزی به وجود می‌آید، ضد آن است و باز از آن ضد هم ضد دیگر در مرتبه کامل‌تر به وجود می‌آید؛ فرض می‌کنیم که چنین باشد، کی ما می‌توانیم بگوییم چنین چیزی مقتضای ضرورت منطقی است و غیر از آن محال است؟ به چه دلیل می‌توانیم بگوییم غیر از آن محال است؟ امری که متکی بر حس و تجربه است چطور می‌تواند غیر از خودش را نفی کند؟! مکرر گفته‌ایم که اینها بنا را بر اصل حسی و تجربی بودن و به قول خودشان علمی بودن گذاشته‌اند و در نتیجه حتی خود علیت را هم نمی‌توانند ثابت کنند، چون علیت یک مفهوم فلسفی است و مفهوم علمی نیست، همه علما آن را قبول دارند بدون اینکه هیچ علمی بتواند اثباتش کند. اصل «ضرورت ترتب معلول بر علت تامه» باز یک اصل فلسفی است، و الّا کدام لابراتوار می‌تواند ضرورت را تأیید کند و حکم به امتناع تخلف معلول از علت نماید. تازه بعد از اینکه ما مماشاتا قبول کنیم که علم می‌تواند ضرورت را اثبات کند، باز بحثی که همیشه بوده که آیا علتهای محسوس برای معلولهای محسوس تمام العله هستند یا جزء العله، مطرح می‌شود (که البته یک بحث صغروی است) و سؤال به جای خود باقی است.

عللی که تقدم زمانی بر معلولشان دارند، «علت» نامید نشان نوعی مسامحه است یعنی جزء ضعیف از علت هستند، اینها به «شرایط» شبیه‌تر هستند؛ کسی لزوم آنها را انکار نمی‌کند، ولی بحث در کافی بودن است.

پس می‌گوییم اولًا علم نمی‌تواند علیت را اثبات کند، بلکه تنها می‌تواند توالی، معیت، تعاقب و این گونه امور را اثبات کند، و مسئله [سومی] که اساساً بحث اینجا پیرامون آن دور می‌زند این است که گذشته از اشکال قبل آیا آنچه که محسوس است و در خارج دیده می‌شود که بدون آن معلول وجود پیدا نمی‌کند و با آن وجود پیدا

می‌کند، آیا آن کافی است برای توجیه علیت، یعنی علت تامه است یا جزء العله است؟

سؤال: او می‌گوید: ما بعد از اینکه دریافتیم ماده می‌تواند در اثر حرکتهای بی‌نهایت اتمها و مولکولها و امثال اینها شکلهایی به خودش بگیرد و هر چیزی ضد خودش را به وجود بیاورد، دیگر از این فراتر نمی‌رویم زیرا علم برای ما ثابت کرده که حرکت اتمها برای آنها ذاتی است.

استاد: علم کجا ثابت کرده که حرکت اتمها برای آنها ذاتی است؟

– آنها می‌گویند حرکت اتمها ذاتی است، پس نزاع ما با آنها در این مورد نزاع صغروی است، و طبق فرض آنها اگر حرکت اتمها ذاتی باشد دیگر جای سؤال (که علت تامه است یا جزء العله) باقی نمی‌ماند چون حرکت ذاتی اتمها «اصل» است و از این فراتر نمی‌رویم، برای اینکه علم برای ما ثابت کرده که حرکت اتمها برای آنها ذاتی است و آن را نمی‌توانیم علت تامه به وجود آمدن پدیده‌ها بدانیم؛ آنها می‌گویند: می‌توانیم و ما آن را ذاتی فرض می‌کنیم.

استاد: صحبت فرض نیست، با فرض که نمی‌شود به این سؤال پاسخ داد و یا آن را از میان برداشت.

– یک وقت بحث در این است که این حرکت را کی به وجود آورده، و ما باید برویم پی علت پیدایش ماده، از اینجا دیگر فراتر نمی‌رویم، چون می‌گوید این را اصل قرار می‌دهیم، چون آن طرف‌تر که برویم گرفتاری دیگر داریم، خود ماده را وقتی اصل قرار دادیم می‌توانیم جهان را توجیه کنیم.

استاد: فلسفه نمی‌تواند این را اثبات کند چون سؤال باقی می‌ماند.

– شما می‌گویید خدا، او می‌گوید ماده.

استاد: من فعلًا نمی‌گویم خدا و از او هم جواب نمی‌خواهم، فقط می‌گویم این سؤال در اینجا هست، او هرچه می‌خواهد جواب بدهد، بگوید «لا ادری».

– اگر «لا ادری» بگوید جهان را نمی‌تواند توجیه کند.

استاد: نتواند، اشکال به خود او وارد است.

مطلبی در علوم وجود دارد و مطلبی در فلسفه. علم در مقام توجیه نهایی جهان نیست؛ یعنی علم به لا ادری بودن خودش اعتراف دارد. قدمای ما که در علم هم می‌گفتند به توجیه نهایی باید برسیم، می‌گفتند از اصل متعارف باید شروع کرد، یعنی از بدیهی اولی غیر قابل انکار، و لذا «اصل موضوع» در نظر آنها یک اصل نسبی بود، یعنی اصل موضوع برای شاگرد اصل موضوع بود نه برای همه، به شاگرد می‌گفتند تو

این را فعلًا تعبدا فرض کن و روی این فرض ببین قضیه چگونه است تا بعد در محل خودش برایت ثابت شود.

امروز علم به اینجا رسیده است- و همان جدایی علم از فلسفه آن را به این بدبختی رسانده است- که بسیاری از اصول را نه فقط دانشجو باید اصل موضوع و فرضی بگیرد، بلکه اصلا ثابت کردنی نیست، ما فعلًا فرض را بر این می‌گیریم، چون بر اساس این فرض فعلًا می‌توانیم پدیده‌ها را توجیه کنیم ولی هیچ دلیلی نداریم که آن اصل درست است، چون مانعی ندارد که بعدا بطلان آن ثابت شود. مگر بر اساس فرض هیئت قدیم، خسوف و کسوف و نظایر آن قابل توجیه نبود با اینکه بعدا بطلان فرض هیئت قدیم ثابت گشت؟!

علم از نظر توجیه نهایی جهان «لا ادری» است، یعنی علم غالبا با اصول موضوعه سر و کار دارد؛ و امروزه علم به سوی لا ادری‌گری پیش می‌رود و این غیر از فلسفه است که ادعای جزمی بودن و «این است و جز این نیست» می‌کند. فلسفه ماتریالیسم جزمی است و فلسفه‌ای است که به قول خودش «مصممانه هر علت ماورائی را رد می‌کند»، آیا چنین فلسفه‌ای می‌تواند بر اساس یک اصل فرضی بنا شده باشد؟ مسلماً نه.

ما یک وقت با اینها طرف هستیم که روی اصل علیت مطلب را بنا می‌کنند و به مسئله ضرورت و امتناع تخلف معلول از علت قائل هستند و الهیون را «هو» می‌کنند که آنها قائل به معجزه هستند و معجزه نقض قانون علیت است و لذا خرافه است، چنین است و چنان است، لذا حق داریم از مستند ضرورت و جزم سؤال کنیم. بله اگر با لا ادریها طرف بودیم چنین سؤالی مورد نداشت، چون آنها اساساً حرفی ندارند، می‌گویند ما نمی‌دانیم، و «نمی‌دانم» با «می‌دانم نه» دو منطق است نه یک منطق. اینها با استفاده از منطق هگل نمی‌خواهند «نمی‌دانم» درست کنند و اصل موضوعی فرض کنند، بلکه اصلی را ادعا می‌کنند که از اصل متعارف هم خیلی قرص‌تر به آن چسبیده‌اند. هگل که منطقش بر اساس اصل موضوع نیست، بر اساس ضرورت عقلی منطقی لا یتخلف است: ضد از ضد استنتاج می‌شود و غیر آن محال است. شما اگر گفتید که زید انسان است و مثلًا انسان حیوان است، ضرورت منطقی است که زید حیوان باشد و غیر آن محال است، و این اصل موضوع نیست، بلکه ضرورت عقلی است. هگل منطق خودش را بر همین اساس طرح کرده، و اینها با

اینکه به قول خودشان جنبه‌های ایده‌آلیستی منطق هگل را دور ریخته‌اند می‌خواهند پیدا شدن ضدی از ضد دیگر در عالم عین را با همان ضرورت اثبات کنند بدون اینکه این مطلب بعد از حذف جنبه‌های عقلی منطق هگل قابل اثبات باشد، و حرف ما این است که آن ضرورت منطقی عقلی (نه اصل موضوع) تنها بر پایه حرفهای هگل قابل اثبات است، ولی چون ما و شما هر دو آن پایه‌ها را قبول نداریم نباید آن ضرورت را قبول کنیم و بدون آنکه چنین ضرورتی در کار باشد باید به توجیه عالم بپردازیم، یعنی برگردیم به سر حد اول خودمان، و دیالکتیک یک قدم هم نمی‌تواند به جلو بردارد و حال آنکه شعار مهم آنها همان مسئله جزمی بودن و ضرورت است، مغالطه‌ای که بسیاری را شیفته این مکتب کرده است، و طبق این مغالطه‌شان عالم امکان یکباره به عالم ضرورت تبدیل شده است.

جدل، منطق نیروها

آندره پی‌یتر در این قسمت تحت عنوان «جدل، منطق نیروها» چنین می‌گوید:

«پس جدل عبارت خواهد بود از مطالعه پیوستگی تضادهایی که تاریخ را به وجود می‌آورد، زیرا تاریخ بشریت جز برگزاری زندگی در وسیع‌ترین زمینه چیز دیگری نیست. تاریخ نیز نظیر زندگی، پیوستگی منطقی نیروهایی است که با یکدیگر در نبردند. برای هگل فلسفه حقیقی همین است که به جای سرگردان شدن در جهانی مملوّ از مفاهیم انتزاعی به مطالعه منطق واقعیتها پرداخته شود.

به این طریق کلمه «جدل» معنای تازه‌ای می‌گیرد. دیگر آنطور که مورد نظر فلسفه کلاسیک بود (دیالوگهای افلاطون و دعوای اسکولاستیکها) منظور از جدل، جدال افکار نیست بلکه جدال نیروها و برخورد قدرتهاست که طی زمان تحول می‌یابد. در واقع تمام کوشش مکتب مارکس نیز بیان و تشریح جدل رژیم سرمایه‌داری خواهد بود.»

منظور از جدل همان دیالکتیک است و کلمه «دیالکتیک» همانند کلمه «ایده» و «ایدئالیسم» در طول تاریخ تطورات گوناگونی پیدا کرده و در هر دوره معنای خاصی داشته است[1].

---

۱. در رساله‌ای که پل فولکیه تحت عنوان «دیالکتیک» نوشته است، تطورات تاریخی این کلمه بیان شده است.

کلمه «دیالکتیک» در اصطلاح سقراط و افلاطون به همان روش فکری خاص خود آنها اطلاق می‌شده است. روش سقراط که امروزه هم به «روش سقراطی» معروف است مبتنی بر برخورد عقاید و افکار بود و هنگامی که وی می‌خواست مسائل را تحلیل کند آنها را می‌شکافت و از ساده‌ترین مسائل شروع می‌کرد تا به بغرنج‌ترین مسائل می‌رسید. افلاطون نیز که به قول اینها روش خاص اشراقی در فکر داشت همان روش خود را «دیالکتیک» می‌نامید.

سپس ارسطو آمد و منطق را مبوّب کرد و در باب «صناعات سه‌گانه» [1] که بین مبادی استدلال تفکیک می‌کند جدل و برهان را از یکدیگر تفکیک نمود. مبادی برهان همان مبادی ششگانه‌ای است که می‌شناسیم: بدیهیات اولیه، مشاهدات، فطریات، تجربیات، متواترات، حدسیات. ولی مبادی جدل، مشهورات است و مسلّمات. در برهان مقصد شخص کشف حقیقت است و لذا باید بر قضایایی تکیه کند که صد در صد برای او یقینی هستند ولی در جدل هدف غلبه بر خصم است و از مشهورات و مسلّمات می‌توان استفاده کرد. به هر حال در دنیای قدیم دیالکتیک صنعت تفکر بوده است، یعنی به عالم واقع ارتباط نداشته؛ اگر برخورد بوده، برخورد فکرها بوده که این فکرها در مقابل یکدیگر قرار بگیرند و از تضادها حقیقتی کشف بشود. اینها مدعی هستند که دیالکتیک نبرد و برخورد است ولی نه فقط برخورد و نبرد فکرها بلکه در درجه اول برخورد نیروها در متن واقع، که برخورد فکرها انعکاسی است از برخورد نیروها در طبیعت، نه اینکه برخوردها تنها صفت فکرها باشد. این هم باز بیشتر از فکر هگلی ریشه می‌گیرد که او قائل به عینیت میان ذهن و خارج بود. اینها هر چند که قائل به عینیت نیستند ولی قائل به نوعی تطابق هستند. از نظر اینها ذهن هیچ نقشی ندارد جز اینکه منعکس کننده آن چیزهایی است که در خارج هست، درست مثل یک آینه.

همین جا، جای یک ایراد و بحث هست و آن این است که: آیا واقعاً تفکر (هرگونه تفکر، چه قیاسی و چه غیر قیاسی) معنایش یک هماهنگی ساده بین ذهن و خارج است؛ یا نه، تفکر نظامش و مکانیزمش متفاوت است؟ یکی از مارکسیستهای سابق که فعلًا لا مذهب است، مثل خوبی در این زمینه آورده بود. وی یک سلسله مقالات (در مجله نگین) شروع کرده بود که در آنها مسئله شناخت را مطرح کرده بود

---

۱. این صناعات در نزد ارسطو سه‌تا بود که بعد دوتای دیگر بر آنها افزوده شده و به «صناعات خمس» موسوم گشت.

و نسبتاً خوب هم بحث کرده بود، تا رسیده بود به نظریه کسانی که ساده‌انگاری می‌کنند و فکر می‌کنند معرفت یعنی انعکاس ساده اشیاء بیرونی، و کار ذهن در معرفت، تنها همین است که بیرون را در خودش منعکس بکند، در صورتی که انعکاس ساده بیرون، ماده اوّلی معرفت است. نوشته بود: این مسخره است که ما تصور کنیم کانت و هگل و اینها ایده‌آلیست و منکر عالم عینی و خارجی بودند، مطلب چیز دیگری است.

آنها که تحت تأثیر حرفهای هیوم بودند، مشاهده کردند طبق نظر هیوم هیچ علمی را نمی‌شود ثابت کرد و معرفتی برای کسی باقی نمی‌ماند؛ این چیزی که ما الآن اسمش را «علم» گذاشته‌ایم و همه آن را معرفت می‌دانند، قسمتی از آن، عناصری است که مستقیماً از خارج به ذهن منتقل شده و قسمت دیگر عناصری است که اساساً از خارج به ذهن ما نیامده ولی هست و ارکان تشکیل دهنده علم و معرفت هم هست. اینها همان مقولاتی بود که کانت به آنها رسید و او حتی به زمان و مکان هم تعمیم داد و گفت زمان و مکان هم محسوس نیستند.

و هگل هم تقریبا چنین وضعی داشت، او دید که اگر تنها حواس را بخواهد ملاک قرار بدهد پایه معرفت به کلی متزلزل است و ما به هیچ چیزی حتی به آن مقداری هم که خود هیوم قائل شده بود نمی‌توانیم قائل شویم، یعنی چیزی از علم و معرفت برایمان باقی نمی‌ماند، و برای توضیح سخنش مثلی ذکر کرده بود و گفته بود اینهایی که این حرف را می‌زنند و خیلی هم دیگران را «هو» کرده‌اند مثلشان همان مثل مار و مار است (داستان معروف که بین دو آخوند اتفاق افتاده بود، یکی «مار» نوشته بود و دیگری برای «هو» کردن او عکس مار را کشیده بود و از مردم تصدیق گرفت که آن آخوند رقیب بلد نیست مار بنویسد)؛ اینها که می‌گویند معرفت انعکاس مستقیم خارج است مثل این است که کسی بگوید مار آن است که کله گنده داشته باشد و آن که نوشته می‌شود مار نیست چون کلّه و دم ندارد.

آیا واقعاً مطلب از این قبیل است؟ [معرفت] انعکاس مستقیم خارج است؟ نه، اینجور نیست. تفکرات انسان را، تفکرات فلسفی را چطور می‌توانیم بگوییم انعکاس مستقیم خارج است؟ کأنه در خارج این اصل فلسفی به همین شکل که در ذهن ما هست مثل یک جسمی در خارج وجود دارد و بعد در ذهن ما منعکس می‌شود. مثلًا تمام قوانین علمی در ذهن ما به صورت کلیت موجود است (کل الف ب). آیا در خارج چیزی به نام «کل الف ب» داریم؟ نه. در عین اینکه ذهن حکایت می‌کند از خارج و

آنچه که ذهن می‌گوید مطابق است با آنچه که در خارج است از آن نظر که حکایت می‌کند از خارج، ولی چنین نیست که آنچه در ذهن است صورت مستقیم آن چیزی است که در خارج است. این چیزی که الآن در ذهن ماست این است که «کل الف ب»، یا مثلًا در مورد اشکال هندسی «کل مثلث کذا». در این مثالها شما حکم را به عنوان «کل» و رابطه میان موضوع و محمول بیان می‌کنید یعنی در ذهن شما موضوع و محمول جدا هستند. آیا در خارج چنین چیزی هست[1]؟

ما وقتی از مجموع معلومات، یک صورت علمی و یک قاعده می‌سازیم نباید تصور کرد که این قاعده به همان شکل (موضوع و محمول و کلیت) در خارج وجود دارد و ذهن ما فقط آن را منعکس کرده است؛ نه، در خارج کلیت وجود ندارد، یک شیئی وجود دارد، مثلًا مثلث است که ما از آن مفهومهای متعددی انتزاع می‌کنیم و از این مفهومها یکی را موضوع و یکی را محمول قرار می‌دهیم، بعد بین آنها رابطه برقرار می‌کنیم در عین اینکه این مطابق است با خارج به نحوی از انطباق که ما الآن می‌گوییم این محمول موجود است به وجود موضوع، یا به تعبیری که در باب «معقولات ثانیه» می‌گوییم، ظرف عروض، ذهن است و ظرف اتصاف، خارج. در مثل «زید قائم» که ظرف عروض و اتصاف هر دو خارج است، زید در خارج وجودی دارد و قیام در خارج وجودی دارد، و قیام در ظرف خارج عارض زید شده است و زید هم در ظرف خارج متصف به قیام شده است، در اینجا تا حد زیادی تطابق است؛ یعنی همین طور که در ذهن من زید است، قیام است، عروض قیام برای زید است، در خارج هم همین شکل است؛ اما در مثل «الانسان ممکن» یا «الانسان شیئ» یعنی در مورد معقولات ثانیه که ظرف عروض ذهن است و ظرف اتصاف خارج، چنین نیست که همان‌گونه که ذهن ما موضوعی دارد و محمولی و در ذهن محمول عارض موضوع می‌شود، در خارج هم مصداقی دارد و محمولی در خارج عارض موضوع شده است.

خود «قیاس» از معقولات ثانیه است و مربوط به عالم ذهن. [در ظرف ذهن]

---

۱. ممکن است اشکال شود که هیچیک از معلومات ما عین ما فی الخارج نیست و مثلًا «زید قائم» هم در خارج به این شکل وجود ندارد. پاسخ این است که نه، چنین نیست که هیچ چیز به طور مستقیم وارد ذهن نشود، بدون تردید اجسام و الوان و امثال این امور درست مثل خارج در ذهن ما منعکس می‌شوند. شیئی در خارج وجود دارد و تصویری از آن به ذهن ما می‌آید. البته متأخرین آمده‌اند و در انطباق حس با محسوس هم ایراد گرفته‌اند ولی از نظر متقدمین معقولات اولیه عینا انعکاس ما فی الخارج است.

صغری و کبری وجود دارد و نتیجه به منزله فرزند آنها وجود دارد. ولی در ظرف خارج هیچکدام از اینها وجود ندارد. با اینکه ما با اینها مسائل خارج را نتیجه‌گیری می‌کنیم ولی در دنیای خارج خود اینها وجود ندارند. اصلا فکر بر محور معقولات ثانیه فلسفی می‌چرخد و حال آنکه آنچه انعکاس مستقیم خارج است، فقط معقولات اوّلی (ماهیات) است.

مارکسیستها بنای سخنشان بر این است که همه اینها انعکاس خارج است. آنها بین معقولات اولیه و ثانیه فرق نمی‌گذارند؛ حتی در فلسفه کانت و هگل هم بین معقولات اولی و ثانیه فرق گذاشته نشده است و حال آنکه فرق میان معقولات اولی و معقولات ثانیه (منطقی و فلسفی) از اهم مسائل است. هگل که اساساً دنیای دیگری دارد و نزد او معقولات اولی و ثانوی و ذهن و خارج همه و همه یک چیز است. اما اینها (مارکسیستها) که مبنای هگل را قبول ندارند، از راه انعکاس مستقیم خارج به ذهن، وارد شده‌اند، بعد می‌خواهند یک نوع تطابق بین ذهن و خارج قائل باشند. قطعاً تطابق نیست. فرضا ما برای ذهن نوعی جدل و نبرد قائل باشیم و در خارج هم نبرد و جدال وجود داشته باشد، ایندو قطعاً یکی نیستند و جدل ذهن عین انعکاس خارج نیست. مثلًا اگر در ذهن ما دو مطلب در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند مثل برهان خلف مثلًا که می‌گوییم «این شئ چنین است، اگر چنین نباشد نقیض آن باید صادق باشد، و اگر نقیضش کاذب است پس قطعا خودش باید صادق باشد» در اینجا که فکرها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و نوعی برخورد واقع می‌شود، آیا در خارج چنین چیزی واقع می‌شود که شیئی در برابر شیئی واقع می‌شود و در پایان عمل خلف صورت می‌پذیرد؟ نه، در خارج که چنین چیزی نیست[1].

---

۱. سؤال:

در خارج هم ما گاهی معقولات اولی را در حال برخورد با یکدیگر در نظر می‌گیریم و همین برخورد خارج است که به ذهن منتقل می‌شود، پس بازهم برخوردهای ذهنی منشأ خارجی دارد و ممکن نیست که نداشته باشد؟

جواب: معقولات اولیه که ماهیات موجود هستند بدون شک همان طور که هستند در ذهن ما منتقل می‌شوند. اگر میان اشیاء در خارج تضاد و برخوردی باشد، آن تضاد و برخورد هم در ذهن ما منعکس می‌شود، ولی صحبت این است که ما چیز دیگری هم در ذهنمان داریم که تفکر است، در تفکر هم نوعی تضاد و برخورد میان عناصر فکری برقرار می‌شود، می‌خواهیم ببینیم آیا آن تضاد و دیالکتیکی که در فکر برقرار می‌شود و مجادله‌ای که در فکر میان عناصر فکری برقرار می‌شود عین انعکاس تضادهایی است که در خارج برقرار می‌شود؟ نه، این عین آن نیست، به این معنی عین آن نیست که ماهیات اشیاء که در ذهن منعکس می‌شوند با همه خصلتها و خواصشان و از آن

←

آیا همین مسئله‌ای که اینها (مارکسیستها) می‌گویند که ضرورت منطقی بین اشیاء برقرار است (گیرم ما این حرف را درست بدانیم)، انعکاس خارج است؟ این ضرورت مگر پدیده‌ای است در خارج که قابل انعکاس مستقیم در ذهن باشد؟

ضرورت چیست؟ شنیده می‌شود یا دیده می‌شود یا قابل لمس است؟ خود ضرورت در عین اینکه ما آن را به خارج سریان می‌دهیم ولی ضرورت را مستقیماً از خارج نگرفته‌ایم بلکه برای ما معقول است و مبدأ حسی ندارد. اگر بنا بود ذهن انسان مثل ذهن حیوان بود و فقط منعکس کننده وضع خارجی بود به وسیله حواس، حتی مفهوم «وجود» را ما درک نمی‌کردیم، چون خود همین تصوری که ما از «هستی» داریم مبدأش کجاست؟ کدام حس است؟

همه مفاهیم منطق و تمام امور عامه فلسفه از این قبیل است. اگر از ما گرمی و درشتی و سفیدی را بپرسند که چیست، جوابی مطابق آنچه که از راه حس درک کرده‌ایم می‌دهیم و روشن است که این گونه تصورات از مجرا و ممر حواس وارد ذهن شده‌اند. ولی اگر چیزهایی از قبیل مفهوم وجود را بپرسند که از چه راهی وارد ذهن شده‌اند، دیگر مسئله به این صورت نیست[۱].

→

جمله تضادشان (که در ذهن منعکس شده) تازه به منزله ماده‌هایی هستند برای فکر، بعد که این ماده‌ها برای فکر پیدا می‌شود، به ضمیمه معقولات ثانیه منطقی و فلسفی که اینها به یک نحو ساخته‌های خود ذهن هستند، تازه فکر برای ما به وجود می‌آید؛ یعنی ما نمی‌خواهیم انعکاس معقولات اولیه را در ذهن انکار کنیم، شک ندارد که منعکس می‌شوند؛ همچنین نمی‌خواهیم بگوییم که تضادهایشان منعکس نمی‌شوند، بلکه می‌خواهیم بگوییم که استدلال و تفکر عین انعکاس معقولات اولیه با تضادهایشان در ذهن نیست. معقولات اولیه با تمام خصلتهایشان - و از جمله تضادهایشان - تازه وقتی به ذهن می‌آیند به منزله ماده‌ای برای ذهن هستند، ذهن بر روی آنها کار می‌کند و عمل استدلال را انجام می‌دهد و این استدلال به کمک یک سلسله معانی انتزاعی دیگر است که اگر این معانی به آنچه که از خارج وارد ذهن شده است ضمیمه نگردد تفکر و استدلال به وجود نمی‌آید. ما اگر بیاییم کالبد شکافی بکنیم و ماهیت استدلالها را بشکافیم و آن مقداری را که انعکاس خارج و تضادهای موجود در عالم خارج است مشخص کنیم آن وقت می‌فهمیم که آیا فکر - حتی همان فکر دیالکتیکی شما - انعکاس مستقیم خارج است یا همان خارج است بعلاوه یک سلسله معانی و مفاهیم دیگر که آن معانی و مفاهیم انتزاعیات ذهن است.

۱. سؤال:

ممکن است از راه تجربه درک کرده باشیم، یعنی اول موجود را دیده‌ایم بعد مفهوم وجود را از آن تجرید کرده‌ایم.

جواب: نه، این درست نیست، چون اشیاء را با هر سفید یا سیاه یا دارای کیفیت دیگر می‌بینیم نه با هر موجود (یعنی موجود بالحمل الشایع نه بالحمل الاولی) یعنی موجودیتش دیده نمی‌شود؛ نه اینکه مثلًا سفیدی بعلاوه

←

غرض این است که این حرفی که اینها مـی‌گوینـد «دیالکتیـک، منطـق نیروهـا» حرفشان این است که این منطق، هم منطق فکر است، هم منطق واقعیت، و به همـان نحو که منطق واقعیت است منطق فکر است چون انعکاس مسـتقیم واقعیـت اسـت. بحث ما این است که هیچ منطقی حتی منطق دیالکتیک نمی‌توانـد انعکـاس مسـتقیم یعنی تمام انعکاس واقعیت باشد لیس الّـا، بلکـه هـر اسـتدلالی مـاده‌هـای اولیـه آن انعکاس واقعیت اسـت و وقتـی کـه واقعیـت بـا تمـام خصوصـیات و خصـلتهایش احساس شد، تازه ماده استدلال فراهم می‌شود و ذهن با ضمیمه کردن یـک سلسـله معانی و مفاهیم دیگر که به هیچ شکل قابل احساس نیست عمل تفکر و اسـتدلال را انجام می‌دهد.

این مفاهیم ذهنی است که بزرگ‌ترین فلاسفه را به زانو درآورده است. کانت بـا آن عظمت در همین جا گیر است، از یک طرف می‌بیند معرفت و شناخت بدون اینها ممکن نیست، مگر می‌شود ضرورت و کلیت و نظایر آنها را در استدلال دخالت نداد؟ و از طرف دیگر می‌بیند اینها اصلا قابل احساس نیستند و انعکاس مستقیم خارج در ذهن به حساب نمی‌آیند، آنوقت می‌آید فرضیه‌ای می‌تراشد کـه اینهـا ذاتیـات ذهـن هستند و رابطه آنها را با خارج یکسره قطع می‌کند، بعد می‌آید می‌گویـد معرفـت دو عنصر دارد: عنصرهای بیرونی که از بیرون آمده و عنصرهای درونی که از خود ذهـن آمده، و از ترکیب اینها معرفت به وجود می‌آید. آنگاه اشکال تطابق ایـن معرفـت بـا خارج طرح می‌شود: آن چیزی که من اسمش را «علم» و «معرفـت» گذاشـتم، وقتـی ماده‌اش را از خارج گرفتم ولی صورتش را ذهن داده است، چطور می‌توانم حکم به

→ مفهوم وجود در ذهن بیاید، بلکه تنها سفیدی در ذهن می‌آید. نه تنها «موجود»، بلکه همه این مفاهیم فلسفی هیچ وقـت تصور جزئی ندارد و این یکی از مقرّبات مطلب است. اینهایی که از طریق حواس می‌آیند، ابتدا یک صورت حسـی دارند، بعد یک صورت خیالی پیدا می‌کنند و بعد یک صورت کلی عقلی. ولی این مفاهیم (معقولات ثانیه) از اول که در ذهن انسان پیدا می‌شود از نظر اینکه انتزاعی است به صورت کلی پیدا می‌شود. شما، هم انسان جزئی در ذهنتان دارید و هم انسان کلی؛ ولی آیا مفهوم وجود کلی و مفهوم وجود جزئی دارید؟ نه، مفهوم وجود جزئی ندارید؛ تنها مفهوم وجود جزئی شما این است که مفهوم وجود کلی را اضافه می‌کنید به یک امر کلی و می‌گویید «وجود زید»، مثل «غلام زید» که با یک مضاف الیه آن را جزئی می‌کنید. البته این هم واقعاً جزئی نیست؛ «غلام زید» یک مفهـوم کلی است و الّا مفهوم «وجود» هیچ تصور جزئی در ذهن انسان ندارد. «ضرورت» هم همین جور است.

تطابق با خارج بکنم؟ و بعد می‌بینیم که او چیزهایی از قبیل علیت را هم ذهنی دانسته است و در این صورت به او اشکال می‌شود که اگر حتی علیت هم ذهنی است، ما به چه دلیل می‌توانیم حکم کنیم که «خارج» ی وجود دارد و این صوری که شما می‌گویید از خارج آمده، واقعاً از خارج آمده است؟ راهی برای این حکم نداریم مگر اصل علیت. علیت را هم که شما می‌گویید ساخته ذهن است، پس هیچ اندر هیچ!!

یک وقت است که ما ساده انگاری می‌کنیم [و پاسخی سطحی به مسئله می‌دهیم. در اینجا سخنی حساب نشده گفته‌ایم، سخنی عامیانه که ارزش فلسفی ندارد]. حرفهای مارکسیستها بیشتر جاذبه‌اش را از همان جنبه عامیانه‌اش دارد، یعنی حرفهایی است که عوام‌پسند است، مثلًا می‌گویند: «ما می‌گوییم علم جز انعکاس خارج چیز دیگری نیست؛ آنها می‌گویند نه، علم امور ذهنی است؛ آیا حرف ما درست است یا حرف آنها؟». طبع هر عوامی حرف آنها را تصدیق می‌کند و می‌گوید ذهن انسان حق ندارد چیزی از پیش خود بسازد، علم یعنی انعکاس مستقیم خارج. اما یک وقت است که ما واقعاً می‌خواهیم مسئله را حل کنیم. در اینجا می‌بینیم هر تجربی مذهبی نیز به ناچار این اصل کلی را قبول می‌کند که در هر تجربه‌ای یک قیاس پنهان است، و الا اگر ما باشیم با آن مقداری که عمل تجربه می‌رساند، جز یک سلسله امور جزئی چیز دیگری به دست نمی‌آوریم، اما این ذهن ماست که بعد با قیاسهای مخفی و پنهانی- که بوعلی و امثال بوعلی ذکر کرده‌اند- می‌آید اطلاعات به دست آمده را به مشابهات واقعی خودش تعمیم می‌دهد بعد از آنکه ملاک را به دست می‌آورد (همان قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فیما لا یجوز واحد»)؛ و این مسئله‌ای نیست که بتوان آن را با آن سخن عامیانه که علم جز انعکاس خارج چیز دیگری نیست حل کرد. سابقا گفتیم: اشتباه است که کسی سیر ذهن را همیشه از جزئی به کلی بداند، همچنانکه اشتباه است که سیر آن را همیشه از کلی به جزئی بداند، سیر ذهن نه منحصر است به سیر صعودی و نه منحصر است به سیر نزولی.

اینها آمده‌اند گفته‌اند که قدما سیر ذهن را همیشه نزولی می‌دانستند و ما آن را صعودی می‌دانیم. اما حقیقت این است که سیر ذهن صعودی و نزولی است؛ یعنی ذهن از جزئی به کلی می‌رود، دو مرتبه از آن کلی به جزئیات دیگر می‌رود. اینها که انعکاس مستقیم بیرون نمی‌تواند باشد. معضل بزرگ حتی برای خود اروپاییها همین بوده است. شخصی مثل هیوم پیدا می‌شود و می‌گوید: «من از علم آن مقدار را قبول دارم که

انعکاس مستقیم [خارج در] ذهن باشد». یک هیجانی در همه ایجاد می‌کند چون پای انکار در کارش بود و می‌گفت همه فلسفه‌ها را به دور ریختم؛ و بعد که فکرش را می‌کنند می‌بینند با این حرف پایه و اساس تمام علوم و معرفتها متزلزل شده است و اگر ما این سخن را بپذیریم دیگر علم و معرفتی باقی نمی‌ماند. کانت می‌آید فلسفه‌ای برقرار می‌کند (به قول اینها آنتی‌تز فلسفه هیوم) و چنان فاصله‌ای میان ذهن و خارج قائل می‌شود (به اعتبار همان صوری که آنها را ذاتا ذهنی می‌داند) که باز به شکل دیگری معرفت بی‌پایه می‌شود؛ یعنی تطابق معرفت با خارج، دیگر هیچ اساسی ندارد؛ در صورتی که منطق واقعی وسط همان منطق معقولات ثانیه است[۱].

به هر حال نظریه مارکسیستها که به نوعی بازگشت به نظریه هگل است و قائل است که دیالکتیک نبرد نیروهای فکری به موازات نبرد واقعیات است، درست نیست.

مکانیزم جدل

۱. مکانیسم اندیشه

در این بخش دوم دو عنوان ذکر کند: یکی مکانیسم اندیشه، و دیگری مکانیسم عمل؛ و در واقع ایندو از قبیل حکمت نظری و حکمت عملی ماست. مقدمه‌ای برای توضیح مطلب ذکر می‌کند و می‌گوید: «برای اینکه به این سؤال پاسخ بدهیم که مکانیزم اندیشه در این جدل مارکسی ـ که همان دیالکتیک است که از هگل گرفته شده است ـ چیست، باید دو اندیشه هگل را به عقد یکدیگر در بیاوریم». در واقع می‌خواهد

۱. بحث «معقولات ثانیه» مخصوصاً «معقولات ثانیه فلسفی» خیلی پرارزش است (معقولات ثانیه منطقی را قدما از قبیل ارسطو هم می‌شناختند، معقولات ثانیه فلسفی است که از مختصات فلسفه اسلامی است) و آن این است: اینها یک سلسله از معانی هستند که هم در خارج وجود دارند و هم وجود ندارند، هم مطابق آنها در خارج هست و هم نیست؛ یعنی مطابقشان در خارج به نحو معقولات اولیه ـ که در خارج مصداق بالذات دارند ـ نیست، مطابقشان در خارج هست به اعتبار اینکه اینها موجودند به وجود شیئ دیگر، به معنای اینکه ذهن آنها را از چیزی انتزاع کرده است، از ذات و ماهیت چیزی، و منشأ انتزاعش در خارج وجود دارد. حکما همین حرف را با تعبیر «ظرف عروض، ذهن است و ظرف اتصاف، خارج» بیان کرده‌اند. اینکه حالت بین بین به آن داده‌اند (ظرف عروض و ظرف اتصاف) در حقیقت بین بین نیست بلکه [ناشی] از یک خصلت ذهنی و یک خصلت خارجی است، و همین است که هر دو وجه را درست می‌کند. دیگر، عناصری که در ذهن هست و استدلال را می‌سازد عناصر صد در صد ذهنی که با خارج بیگانه باشد نیست (طبق حرف کانت) و لهذا فکر و معرفت ارزش دارد.

بگوید محصول دو فکر اساسی است در هگل؛ یکی اینکه برای حیات به طور کلی سه دوره قائل شده است: تولد، رشد، نزول. خوب، این مطلبی است که تقریبا همه گفته‌اند هر موجود زنده‌ای این سه مرحله را طی می‌کند (البته در صورتی که مرگ را هم ضمن مرحله سوم به حساب بیاوریم و اگر نه مراحل چهار تا می‌شود چنانکه بعضیها مرگ را جدا حساب کرده‌اند).

البته این در باب «حیات» مسئله بغرنجی است و در فلسفه ما هم مطرح است که چرا موجود زنده از ابتدای تکوّن، انحطاط و نزولش شروع نمی‌شود، برخلاف موجود غیر زنده که این سه دوره را به این شکل ندارد بلکه دو دوره دارد (و اگر مرگ را جدا به حساب آوریم آنگاه می‌شود سه دوره).

موجود غیر زنده، چه در طبیعت و چه در صنعت، جوان‌ترین ایامش روز اول تکوین و ساختمانش است. مثلًا یک اتومبیل روز اول ساختمانش جوان‌ترین و قوی‌ترین ایامش است، هر یک روزی که از عمرش بگذرد رو به نابودی می‌رود، ولی موجود زنده از هنگامی که متولد و متکوّن می‌شود، تا یک مدتی دوره رشد خود را طی می‌کند و بعد که به عالی‌ترین مراحل رشد و قوس صعودی رسید دوره نزولش شروع می‌شود. حالا بعضیها می‌گویند یک دوره توقف هم دارد و بعضیها توقف را قبول ندارند.

چه رازی در کار است که ادوار موجود زنده چنین است؟ اگر در طبیعت این موجود اقتضای انحطاط و نزول هست، باید بچه از همان روز اول تولد رو به پیری برود، و اگر این طبیعت اقتضای رشد دارد، چرا بعد از مدتی نزول و انحطاط پیدا می‌شود؟ این یک فکر هگل بوده است که حیات سه دوره دارد. از سوی دیگر موضوع ارتقاء مقام بشریت یعنی خود مسئله تکامل مطرح است که می‌شود گفت تقریباً اینها ضد یکدیگرند: از یک طرف می‌گوییم موجود زنده سه دوره اینچنینی را طی می‌کند: تولد، رشد، نزول؛ از طرف دیگر مسئله ارتقاء و تکامل بشریت و هر چیز دیگر مطرح است. اگر پایان اشیاء به فنا باشد، دیگر مسئله تکامل معنی ندارد، پس تکامل چیست؟ کسانی که قائل به تکامل هستند، مثل الهیون و اهل عرفان، مرگ را به صورت انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر می‌دانند. بنابراین فنا برای خود فرد هم یک امر نسبی می‌شود. ولی اینها که نمی‌خواهند مطلب را به این شکل توجیه کنند، بلکه (با انکار تکامل شرقی) می‌خواهند قائل به تکامل شوند و آن به این شکل است که گور هر نهاد

گهواره نهاد بعدی است یعنی هر چیزی که به نزول و مرگ رسید، این مرگ را پایان مطلق نباید گرفت، مرگ در عین اینکه برای این موجود مرگ و گور است، گهواره است برای موجودی که در سطح برتر وجود پیدا می‌کند، در واقع تبدیل شدن این شئ است به شئ دیگر در سطح بالاتر.

از این دو فکر، سه پایه معروف هگل پیدا شده است. البته اینجا تولد و رشد یک مرحله شده‌اند. هگل آمده و گفته است در مرحله اول، هر چیزی (به تعبیر این کتاب) خودش را تصدیق می‌کند، در مرحله دوم خودش را انکار می‌کند، باز در مرحله سوم انکار خودش را انکار می‌کند؛ به تعبیر دیگر هر چیزی سه مرحله پیدا می‌کند: حکم، ضد حکم، حکم مرکّب. بعضیها اینچنین تعبیر کرده‌اند: موضوع، ضد موضوع، موضوع مرکّب. فروغی این تعبیر فارسی را آورده که دیگران هم از او گرفته‌اند: برنهاده، برابر نهاده، و هم نهاده، که این تعبیر کمتر از تعبیرات دیگر ریشه این فکر را نشان می‌دهد[1].

ریشه این فکر همانی است که سابقا گفتیم، یعنی وحدت عقل و عین، یعنی هگل دارد مفاهیم منطقی را به کار می‌برد ولی از نظر او مفاهیم منطقی عین مفاهیم عینی و خارجی است (به خلاف مارکس که این اصل هگلی را قبول ندارد ولی در عین حال از نتایج آن استفاده می‌کند و این از جاهایی است که خوب می‌شود مچ مارکسیسم را گرفت) و اما توضیح مطلب:

ما می‌گوییم معقولات دو قسمند: معقولات اولیه و معقولات ثانیه (منطقی و فلسفی). معقولات ثانیه (منطقی و فلسفی) ظرف وجودشان یا به قول قدما ظرف عروضشان ذهن است، یعنی یک سلسله معانی ذهنی هستند که به هیچ نحو در خارج وجود ندارند[2].

مثلًا در خارج، استدلال و همچنین قیاس و معرّف (بما هو معرّف)، جزئیت و کلیت، نوعیت، جنسیت و نظایر آن وجود ندارد. موجود خارجی نه نوع است نه فصل

۱. می‌بینید چه تعبیرات مختلفی از این مطلب کرده‌اند که در صورت آشنایی با فلسفه هگل ریشه این اختلاف تعبیرات معلوم می‌شود.

۲. آنچنانکه بارها گفته‌ایم بحث معقولات اولیه و معقولات ثانیه از شاهکارهای فلسفه اسلامی و از مباحث مهمی است که باید روی آن بسیار کار کرد، نباید به آن مقدار که در کتب فلسفی ما حتی به آن مقدار که در کتاب اسفار وجود دارد اکتفا کرد هر چند همین مقداری هم که وجود دارد خیلی با اهمیت و پرارزش است.

است و نه جنس است، نه کلی است (بما هو کلی)، نه جزئی (بما هو جزئی). همه این معانی، معانی ذهنی است که عارض معقولات اولیه از قبیل انسان، فرس، شجر است. معقولات اولیه ما همان مقولات ارسطویی است.

از زمان کانت حساب این معانی را به هم ریختند و این کار از خود کانت شروع شد و او همه اینها را [مقولات] نامید، منتها کاری که کرد این بود که گفت همه اینها از مختصات ذهن هستند و تعدادی از معقولات اولیه را برد به عالم ذهن و چنان دیواری میان ذهن و عین کشید که هیچ رابطه‌ای میان معقولات اولیه با معقولات ثانیه نمی‌توانست وجود داشته باشد.

هگل آمد و به شکل دیگری عمل کرد و آن دوگانگی میان ذهن و خارج را از میان برد، به این شکل که تمام معقولات ثانیه منطقی را هم در حکم معقولات اولیه به شمار آورد و مثلًا کلیت را یک امر خارجی حساب کرد.

لهذا در منطق هگل هر چه را که می‌شود به ذهن نسبت داد، همان را به خارج باید نسبت داد، نه چیز دیگری را. اگر ما به ذهن تصدیق را نسبت می‌دهیم و می گوییم ذهن است که تصدیق می‌کند، عین همین را به خارج هم نسبت می‌دهیم و می‌گوییم خارج هم تصدیق می‌کند، یعنی همین در خارج تصدیق است و این عین وجود تصدیق است در خارج. همچنین انکار که نقطه مقابل تصدیق است و امری ذهنی است، در خارج هم عیناً به همین صورت وجود دارد.

ما استدلال و نتیجه شدن چیزی از چیزی را به ذهن نسبت می‌دادیم و هیچ‌گاه چنین چیزی را در خارج قائل نبودیم، ولی از نظر هگل شیئی از شیئی به نحو نتیجه شدن نتیجه از مقدمات، در خارج نتیجه می‌شود. لهذا او در مثلث خودش تعبیراتی کرده که آن تعبیرات مربوط به ذهن است. اگر هم این تعبیرات در کلام اینها باقی مانده باز بقایای حرفهای هگل است؛ یعنی هگل است که می‌تواند تز را تصدیق بخواند در ظرف خارج، و آنتی‌تز را انکار بخواند در ظرف خارج، و سنتز را تصدیق مرکّب بخواند در ظرف خارج، زیرا به وحدت میان ذهن و خارج قائل است.

اینها هم می‌گویند حکم و ضد حکم، و انسان تعجب می‌کند که این سخن یعنی چه که مرغ حکم است و تخم مرغ ضد حکم و جوجه حکم مرکّب؟ اینها که حکم نیستند.

ریشه این تعبیرات حرفهای هگل است و بر اساس فلسفه او این تعبیرات درست

است ولی در حرفهای اینها (مارکسیستها) باید بگوییم این تعبیرات با نوعی مجاز و مسامحه به کار می‌رود. به هر حال هگل از این دو اصل که هر موجودی دوره تولد و رشد و زوالی دارد، و اینکه گور هر نهادی گهواره نهاد دیگر است، نتیجه گرفته است که هر چیزی سه مرحله تز و آنتی‌تز و سنتز را طی می‌کند، که مرحله تز همان مرحله تولد و رشد است و آنتی‌تز مرحله زوال و نابودی و سنتز مرحله گهواره شدن گور برای نهاد دیگر است. این ریشه فکر است.

خود هگل را دیدیم که با چه زور زدن‌های ذهنی می‌خواست اینها را درست کند. اینها هم با چند تا مثال ساده خواستند مطالب خودشان را اثبات کنند و همین مثلث «تز و آنتی‌تز و سنتز» را به صورت اصل فلسفی به کرسی بنشانند. و اما در مورد تکامل که فعلًا به عنوان یک اصل فلسفی و یک قاعده کلی و عمومی برای همه عالم پذیرفته شده است و ما در مباحث آینده به نحو مبسوط تری به آن خواهیم پرداخت، این را یک وقت یک فیلسوف الهی با حسابهایی نظیر حسابهای طرح شده در اسفار در مباحث «حرکت» و «قوه و فعل» و امثال اینها قائل می‌شود؛ در این صورت این قول می‌تواند مبنا و توجیه فلسفی داشته باشد، چرا که بحث، بحث فلسفی است و توجیه، توجیه فلسفی، خواه این مبنا مورد قبول باشد یا نباشد. هگل که فلسفه‌اش واقعاً فلسفه است، روی شالوده‌ای که ریخته است، تکامل را توجیه می‌کند و چنانچه کسی فلسفه او را بپذیرد ناچار است که تکامل را به عنوان یک اصل کلی در جهان قبول کند. ولی اینها در این مسئله واقعاً درمانده هستند، زیرا هم قائل به تکامل هستند و هم نمی‌توانند تکامل را با مبانی خودشان ثابت کنند؛ چون از یک طرف می‌گویند فلسفه علمی است، یعنی صد در صد مبتنی بر علوم است، فلسفه‌ای که مبنای استنتاج و مبادی آن از علوم گرفته شده است، و در واقع تعمیمی است از قواعد علمی و پلی است میان مسائلی که در علوم مختلف ثابت شده است، و از مجموع آنهاست که فلسفه‌ای به نام «فلسفه علمی» به وجود آمده؛ و واضح است که حتی در صورت صحیح بودن این مدعا هیچ وقت نمی‌توان با چنین کاری فلسفه‌ای با آن کلیتی که فیلسوفان می‌ساختند، ساخت. از جمله مسائل این فلسفه، مسئله تکامل است، و از جمله خود مسئله تضاد است به شکلی که اینها دارند. معلوم است که با سه چهار مثالی که همیشه آنها را تکرار می‌کنند نمی‌شود اصل تضاد را به شکلی که اینها می‌گویند ثابت کرد. اصل تضاد یک وقت به معنای این است که عناصر جهان به نوعی با یکدیگر جنگ دارند یعنی اثر

یکدیگر را خنثی می‌کنند، به این معنی تضاد را به سادگی می‌شود ثابت کرد، ولی این یک معنای تازه‌ای نیست، و تضادی که اینها می‌گویند این نیست، و تضاد به این معنی را هیچ کس بهتر از مولوی نگفته است. وی در جاهای متعدد از مثنوی به این اصل تضاد تکیه می‌کند و می‌گوید اصلا این عالم، عالم اضداد است، و اصلا اینکه به عناصر «آخشیج» گفته‌اند به همین لحاظ است، چون آخشیج یعنی اضداد. پس تضاد به این معنی مطلبی است روشن و واضح.

این جهان جنگ است چون کل بنگری همچو جنگ مؤمنی با کافری
جنگ فعل و جنگ طبع و جنگ قول در میان جزءها حربی است هول

بعد مثال می‌زند به عناصر که اضداد یکدیگرند و می‌گوید به همین دلیل است که عالم [طبیعت] باقی نیست، برخلاف عالم دیگر که عالم اضداد نیست و به همین دلیل جاودانی است. این مطلب را می‌شود تا حد زیادی ثابت کرد. اما اینها حرفشان این است که هر شیئی به طور ضرورت در درون خودش ضدش را می‌پرورد (مثل ضرورتی که هگل قائل بود) و ضدش به طور ضرورت از او نتیجه می‌شود.

ضدش یعنی چه؟ یعنی آن چیزی که آن را نفی و انکار می‌کند؛ یعنی تخم مرگ هر چیزی در درون خودش است. مثلًا الف را که در نظر بگیریم، به حکم ضرورت، الف نفی و انکار و ضد خودش را در درون خودش دارد[۱].

بعد که آن ضد آمد الف را انکار و نفی کرد، آن هم سرنوشت همین الف را دارد؛ یعنی آن هم انکار خودش را در درون خودش دارد و به وسیله شیٔ سوم نفی می‌شود، منتها می‌گویند این نفی‌ها مطلق نیست؛ یعنی این شیٔ دوم که الف را نفی می‌کند چیزی از آن را در خودش دارد و چیزی از آن را نفی می‌کند؛ این شیٔ سوم هم که آن شیٔ دوم را نفی می‌کند همین جور و در نتیجه در مرحله سوم مرحله کامل‌تر و بالاتر به وجود می‌آید.

اما چنین چیزی و چنین اصلی در طبیعت (به طور یک قانون علمی) قابل اثبات نیست؛ یعنی اصلا علم امروز چنین مطلبی را تأیید نمی‌کند که اصل نظام عالم بر

۱. می‌توان نتیجه شدن نیستی از هستی را آنطور که هگل می‌گوید به عنوان مثال ذکر کرد. ما ابتدا هستی را در نظر می‌گیریم ولی بعد می‌بینیم که هستی تبدیل شد به نیستی؛ یعنی نیستی انتزاع عقلی است از هستی.

چنین حرکت و تغییری باشد که همه اشیاء دارای چنین حرکتی باشند که شئ حرکت کند به سوی ضد خودش، و ضدش هم به سوی ضد ضد خودش. هرگز علوم چنین چیزی را تأیید نمی‌کند و قابل تعمیم در همه مسائل نیست[1].

خود هگل گاهی مثالهایی می‌آورد که آن مثالها از جنبه‌ای قابل انطباق هست و از جنبه‌ای قابل انطباق نیست. مثلًا مثال به عمل و عکس‌العمل می‌زند، می‌گوید اگر ریسمانی را در حالی که یک شئ سنگین به آن آویخته باشد به یک سو به حرکت در بیاوریم این ریسمان از همان مسیری که برده شده بود برمی‌گردد ولی در جای اول خودش نخواهد ایستاد بلکه در برابر حرکت ما عکس العمل نشان خواهد داد و از جای اولش هم خواهد گذشت و مقداری در جهت مقابل حرکت اولی خواهد رفت و دو مرتبه به طرف ضد آن جهت حرکت خواهد کرد، و این نوسان مدتی ادامه خواهد یافت تا آنکه سرانجام در نقطه تعادل بایستد. این معنایش بازگشت به تعادل اولیه است؛ و این هم یک اصلی است که قابل قبول است ولی این اصل قابل قبول ربطی به حرفهای اینها ندارد و غیر از تز و آنتی‌تز و مرکّبی است که در سطح بالاتر قرار دارد، بلکه در این مثال برگشت به حالت اولیه است و این بدان معنی است که اشیاء یک حالت طبیعی دارند که میل طبیعی‌شان به بودن در آن حالت طبیعی یک عکس‌العمل در شئ ایجاد می‌کند و در عکس‌العمل از حالت اول هم می‌گذرد و یک مقدار هم از آن خارج می‌شود، ولی تدریجا به حالت اولیه باز می‌گردد[2].

---

۱. در کتاب قیام و انقلاب مهدی ذکر کرده‌ایم که چه چیزهایی از آن در طبیعت وجود دارد و چه چیزهایش در طبیعت وجود ندارد.

۲. سؤال: اگر تکامل را ما در درجه اول قبول کردیم مسئله چگونه می‌شود؟

جواب: چرا قبول کنیم؟ به چه دلیل؟

– یعنی تکامل نتیجه این بحث است؟

جواب: بله، تا ما تضاد را به این شکل قبول نکنیم تکامل را نمی‌شود بپذیریم.

– اگر دیدیم در عالم تکامل هست، چطور؟

جواب: «دیدیم در بعضی از اجزاء عالم تکامل هست» غیر از این است که در همه اجزاء عالم تکامل هست. مثلًا اگر تکامل داروین با تجربیات علمی ثابت شود و آن را بپذیریم، چه لزومی دارد که در غیر جانداران هم بپذیریم؟ هگل روی حسابهای فلسفی خودش مفاهیمی سرهم کرده بود (و او حق داشت قائل به تکامل باشد).

– هر تکاملی با فرضیه هگل خوب تطبیق می‌کند، چون هر مرحله‌ای یا ساکن و ثابت است که از محل بحث خارج است و [یا حرکت و جریان دارد]. اگر حرکت و جریان داشته باشد و مرحله دیگری در انتظار باشد، ناچار آن

←

→

مرحله ضد مرحله اولی است (ضد به معنای اعم). پس هر مرحله‌ای در درون خودش ضد خودش را می‌پروراند. بنابراین اگر یک مورد هم برای تکامل پیدا کنیم آیا با غیر فرضیه هگل قابل توجیه است؟

جواب: اتفاقا یکی از تعبیراتی که گاهی به کار می‌برند همین است (یعنی حرکت را با تضاد یکی می‌دانند و می‌گویند هر حرکتی خروج از ضد به ضد است) ولی این، آن نیست. حرکت، تضاد نیست، مراتب است و غیریت غیر از ضد است.

– ضد به معنای فلسفی نیست ولی ضد به معنای اعم هست.

جواب: نه، اینها به جنگ اضداد قائل هستند، اضافه بر آن می‌گویند حرکت معلول تضاد است.

– همین هم هست، ما از حرکت تضاد را کشف می‌کنیم.

جواب: نه، در اسفار هم خوانده‌ایم که بعضی حرکت را به غیریت تفسیر کرده‌اند و جواب دادند که لازمه حرکت غیریت است نه اینکه حرکت عین غیریت باشد، حرکت ملازم با غیریت است یعنی غیریت از حرکت نتیجه می‌شود، به این معنی که وقتی شئ حرکت می‌کند، معنای حرکت در شئ این است: کون المتحرک فی کل آن له فرد مما فیه الحرکة یعنی له فرد غیر فرد آخر. مسافر وقتی مسافر است که در هر آنی در نقطه‌ای غیر از نقطه قبلی باشد، اما آیا مراتب با هم جنگ دارند و چون جنگ دارند حرکت پیدا می‌شود؟ نسبت مراتب حرکت با حرکت که نسبت علت و معلول نیست. در مراتب حرکت غیریت هست یعنی لازمه حرکت این هست که متحرک در هر آنی در یک مرتبه‌ای از ما فیه الحرکه باشد که مغایر با مرتبه دیگر است، و اگر هم تسامح کنیم و اسم این غیریت را «تضاد» بگذاریم، تازه این تضاد آن تضادی نیست که اینها می‌گویند. اینها قائل به اضداد هستند که به دلیل اینکه با هم تنازع و کشمکش دارند حرکت پیدا می‌شود. کی شما در مراحل حرکت چنین حرفی را می‌توانید بزنید؟ منازل مسافر چون با هم جنگ دارند حرکت مسافر پیدا می‌شود؟!

– چون با هم سازش ندارند لذا حرکت پیدا می‌شود.

جواب: من هم که می‌گویم مراتب با هم سازش ندارند ولی آیا حرکت معلول جنگ آنهاست؟ اصلا حرکت نکند و ساکن باشد چه می‌شود؟ منازل با هم سازش ندارند یعنی در دو «آن» نمی‌تواند در یک منزل باشد ولی چرا حرکت کند، در همان منزل بماند؟

– چون قانع نیست.

جواب: پس چون قانع نیست حرکت می‌کند نه اینکه تضاد منازل علت حرکت باشد.

–این حرف من برای این است که مارکسیستها می‌گویند ملا صدرا که قائل به «حرکت جوهری» است موافق با فکر دیالکتیک است.

جواب: اشتباه می‌کنند، نفهمیده‌اند. اگر آنها حرف نادرستی را گفتند ما که نباید حرف آنها را تکرار کنیم. آنها حرف خود مارکس را هم نفهمیده‌اند تا چه رسد به حرف ملا صدرا. حرف هگل را هم نفهمیده‌اند و همین نفهمیدن منشأ این است که بعضیها می‌گویند منطق اسلامی منطق دیالکتیک است. اینها دیالکتیک را نفهمیده‌اند. دیالکتیکی که مارکس می‌گوید چیزی است که بالضروره ماتریالیسم از آن استنتاج می‌شود، چون اینها قائل به تضاد به شکلی هستند که هر ضدی بالضروره ضدش را در درونش می‌پروراند و همین تضاد و کشمکش منشأ حرکت است، پس حرکت نیازمند به محرکی بیرون از اشیاء نیست. اینکه از ارسطو به این طرف آمدند خدایی قائل شدند به عنوان «محرک اول» درست نیست، و می‌گویند ما کشف کردیم که محرک اشیاء در خود متحرکها وجود دارد و آن محرک هم همان تضاد درونی است. پس این دیالکتیکی که اینها می‌گویند اول

←

پس اینها می‌خواهند قائل به تضادی بشوند که آن تضاد منشأ حرکتها باشد [۱]، تضادی که تضاد درونی باشد، ضد از درون ضدی برخاسته باشد، یعنی بالضروره نتیجه شده باشد نه اینکه متولد شده باشد، و منشأ حرکت شئ همان تضاد درونی باشد. ولی ما به تضادی به شکل دیگر قائل هستیم. اینکه تضاد در عالم هست، مورد انکار هیچ کس نیست و همه قبول دارند. اولین تضاد، تضاد عناصر است. در شفا و اسفار، باب «شرور» را مطالعه کنید، می‌بینید که می‌گویند اصل شرور در عالم از اضداد شروع می‌شود و اگر اضداد در عالم نبود شروری هم نبود؛ و حتی در فایده شرور همان حرفی را می‌زنند که اینها در تضاد درونی می‌زنند؛ می‌گویند شرور را نباید زوال و مرگ مطلق بدانید، از این مرگها حیاتها برمی‌خیزد (لو لا التضاد ماصحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد).

اما این تضاد به این شکل است که عناصری که در عرض یکدیگر هستند با هم تضاد دارند. در بعضی مراحل حتی اینکه از شیئی ضد او برخیزد مورد قبول است ولی نه به عنوان یک اصل کلی که همه عالم چنین است؛ «**یولج اللّیل فی النّهار و یولج النّهار فی اللّیل**» [۲] چنین چیزی است، اما این معنایش این نیست که شب معلول روز است یا روز معلول شب؛ ضدی به دنبال ضد دیگر است، «**یخرج الحیّ من المیّت و یخرج المیّت من الحیّ**» [۳] یک مقدار شبیه این مطلب است. در نهج البلاغه هم در ضمن ادلّه توحید آمده است که:

→ نتیجه‌اش نفی خداست (حالا این تضاد درونی و بالاتر از آن این ضرورت را نمی‌توانند اثبات کنند، مطلب دیگری است؛ ما می‌گوییم نفی خدا لازمه ادعای آنهاست). همچنین لازمه‌اش نفی جاودانگی هر چیزی است، چون می‌گویند هر چیزی بالضروره نفی خودش را دربر دارد، و به همین دلیل موجودات مجرد نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ و حتی این دیالکتیک شامل فکر هم می‌شود، پس هیچ فکر هم جاودانه نیست. بنابراین اسلام که دین جاودانگی است با دیالکتیک سازگار نیست. البته دیگران اشکال کردند که دیالکتیک با خود دیالکتیک هم سازگار نیست، ولی به هر حال با توحید و اسلام و اینها که به روشنی سازگار نیست.

۱. از اینجا معلوم می‌شود سخن کسانی که مدعی هستند معنی تضاد دیالکتیکی این نیست که ضدی از ضد دیگر متولد شود (که مربوط می‌شود به تضاد به اصطلاح باب شرور) بلکه این است که هر چیز در آن واحد ضد خودش است؛ در فلسفه شدن نه الف است با اینکه الف است (تضاد به اصطلاح باب تقابل) درست نیست، زیرا سخن از کشمکش و تنازع ضدین است، کشمکشی که منشأ حرکت است و این تنها با تضاد مصطلح باب شرور جور می‌آید.

۲. حج/ ۶۱.

۳. روم/ ۱۹.

خداست که میان دشمنها تلاوم برقرار کرده است (و لاءم بین متعادیاتها) [1] ولـی ایـن، حرف دیگری است و شبیه حرفی است که فلاسفه ما راجع به «مزاج» می‌گویند کـه مزاج عبارت است از حاصل ترکیب چند عنصر دشمن با یکدیگر، همین عناصری که در شیمی می‌گویند. می‌گویند اینها میل ترکیبی دارند. از نظر فلسـفه اینهـا میـل ضـد ترکیبی دارند نه میل ترکیبی؛ یعنی دو عنصر اگر در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اگـر سازگار باشند صد سال هم که بمانند با هم ترکیب نمی‌شوند ولـی اگـر دو عنصـری باشند که با هم جنگ دارند یعنی کوشش می‌کنند که اثر یکدیگر را خنثی کنند، در هم اثر می‌کنند و بعد یک حالت ثانوی و جدیدی به وجود می‌آید که نـامش را «مـزاج» می‌گذارند و همین است که صورت جدید را ممکن می‌سازد و صورت جدید هم باید پیدا شود. بعد می‌گویند این مزاج نیاز به حافظ دارد، یعنی اگر بخـواهیم ایـن مـزاج محفوظ بماند، چون طبع اوّلی و میل طبیعی عناصر بازگشت به حالـت اولیـه اسـت، حافظ بقا لازم دارد و آن حافظ به نظر اینها نفس و صورت و حیات است. پـس هـر هیکل زنده مجموعه متضادهاست که یک نیروی قاهر اینها را به خاطر یک مصلحت و یک حکمتی به یک حالت نگهداشته است.

این مقدار از تضاد را همه می‌گویند. ولی حرف اینها غیر این است که هیچ علمی هم نمی‌تواند آن را اثبات کند. پس اینکه بین عناصر جهان تضاد هست و در هم اثـر می‌کنند و حتی تکامل هم پیدا می‌شود مورد قبول است، چون هر ترکیبی تکامل است، چون مرکب، کامل شده عناصر اولیه است؛ کما اینکه مرکبات هم که باز بـا یکـدیگر ترکیب می‌شوند، مرکب به وجود می‌آید که در سطح بالاتری اسـت. بـه ایـن معنـی، تکامل را هم قبول دارند ولی این، حرف اینها نیست، حرف اینها تضاد به معنای این است که هر چیزی باید نفی‌اش از درون خودش برخیزد و بالضـروره نتیجـه شـود و همین نفی برخاسته شده از درون خودش است که علت حرکت است و به همین دلیل جهان خود خالق خود است (به تعبیر مارکس) پس نیازی به آفریننده و محرک بیرونی نیست؛ و حال آنکه اولًا نظام عالم چنین نیست و ثانیاً اگر هم چنین باشد باز استدلال الهیون سر جای خودش هست که آیا این محرک داخلی معلول چیست و آیا می‌تواند علت تامه باشد یا تنها معدّ است و علت ایجابی چیز دیگری است.

---

۱. تحف العقول، ص ۶۳، با این عبارت: «مؤلّفا بین متعادیاتها».

در اینکه نظام عالم چنین نظامی نیست جای تردید نیست. اگر بـه کتـب علمـی مراجعه کنیم هیچ وقت به چنین توجیهی برخورد نمی‌کنیم و جریانهای عـالم را ایـن گونه تفسیر نمی‌کنند. یک حرف ساختگی اینها آمدند بافتند و می‌خواهنـد بـه مـردم تحمیل کنند[1].

---

۱. سؤال: آیا این حرف (تضاد درونی) دلیل ندارد یا دلیل بر خلافش وجود دارد؟

جواب: نه تنها راه اثبات ندارد، بلکه آنچه که هست خلاف آن است؛ نه اینکه امر مجهولی است، شاید هم در واقـع درست باشد و ما نمی‌دانیم. اینها می‌گویند فلسفه علمی است، یعنی ما به اتکاء علوم این حرف را می‌زنیم، در حالی که علوم چنین حرفی نمی‌زنند.

– شما می‌توانید اثبات کنید که چنین نظمی محال است؟

جواب: ما چنین چیزی نمی‌گوییم، نمی‌گوییم محال است.

– پس در بحث خداشناسی گیر می‌کنید چون اگر امکان صحت این حرف باشد معنایش امکان بی‌نیازی از خداست.

جواب: قبلًا هم گفتیم که اگر فرضا چنین نظمی هم اثبات شود و وجود داشته باشد، بـاز بـاب علـت و معلـول (بکـلا مصرعیه) باز می‌شود و باز استدلال الهیون سر جای خودش باقی است که آیا این تضاد می‌تواند علت ایجادی و ایجابی بدون اتکاء به علت مافوق طبیعت باشد؛ یا نه، ناچار تمام علل باید به واجب الوجود غنی بالذات برگردد؟

– در تعبیرات شما دو تعبیر متناقض پیدا شد، چون گاهی تعبیر می‌کنید که دیالکتیک بالضروره منجـر بـه انکـار مـاوراء طبیعت می‌شود.

جواب: نه، متناقض نیست. قبلًا گفتیم که اینها قائل به ضرورت ذاتی هستند و این ضرورت ذاتی را نمی‌توانند اثبات کنند، فقط به عنوان یک قضیه وجودیه می‌توانند بگویند. حالا می‌گوییم خود این قضیه وجودیه را هم نمی‌توانند اثبات کننـد، چون به این شکل علم ثابت نمی‌کند، و این دو حرف ما با هم تنافی ندارد. به عبارت دیگر – که قبلًا گفتیم – استنتاج ضد از ضد، [غیر قابل] اثبات است و تولد ضد از ضد، غیر عام است.

دو مطلب بود: یکی اینکه چنین رابطه ضروری در میان اشیاء قابل اثبات نیسـت کـه ضـرورت ذاتـی دارد، و وقتـی کـه ضرورت ذاتی باشد دیگر جایی برای علیت باقی نمی‌ماند. ما خودمان می‌گوییم که ضرورت مناط استغناء است، امکان فقط مناط احتیاج است و اگر ضرورت در کار باشد امکانی دیگر در کار نیست. این حرف را تنها هگل می‌تواند بگوید که بحثش روی ذهن است و همان ضرورتهای ذهنی را ضرورت خارجی هم می‌داند و اصلا با علت و معلول هـم کـاری ندارد و در حقیقت ما دو نوع ضرورت داریم: ضرورتهای ذهنی و منطقی – که به اصطلاح هگل «استنتاج» و به اصطلاح کانت «تحلیل» است – مثل ضرورت حیوانیت برای انسان، و ضرورت ۱۸۰ درجه بودن زوایا برای مثلث، و ضرورت کیف بودن لون، که از همان چیزهاست که مناط استغناء از جعل است که «مـا جعـل اللّـه المشـمش مشمشـابل اوجـدها» و ضرورتهای عینی و علّی و معلولی که طرفین ضرورت در خارج کثرت دارند و ضرورت فلسفی است و عین جاعلیت و مجعولیت است.

ولی اینها که این حرفهای هگل را پوسته ایده‌آلیستی می‌دانند، نمی‌توانند قائـل بـه ضـرورت ذاتـی شـوند، بلکـه سـر و کارشان ناچار با بحث علت و معلول خواهد افتاد و وقتی بحث علت و معلول پیش آمد ما باید ببینیم علتـی کـه زمانـا سابق بر معلول است و به قولی مرگش مساوی با حیات معلول و گورش گهواره معلول است، آیـا مـی‌توانـد [موجـود باشد؟].

۲. مکانیسم عمل

قسمت دوم را تحت عنوان «مکانیسم عمل» ذکر می‌کند در مقابل «مکانیسم اندیشه»، که تقریبا چیزی است شبیه آنچه که قدمای ما به آن «حکمت عملی» می‌گویند، همچنانکه قسمت پیش شبیه حکمت نظری قدمای ماست. هر نوع جهان‌بینی (به اصطلاح امروز) خواه ناخواه در جنبه عمل تأثیر می‌گذارد و رابطه‌ای است میان طرز تفکر و طرز عمل. مثلًا بعضی از جهان‌بینی‌ها الهام بخش عمل و فعالیت و مبارزه و سخت کوشی است و بعضی از جهان‌بینی‌های دیگر برعکس، الهام‌بخش سکون و رکود و جمود است.

مثلًا اینها (مسیحی‌ها و فرنگی‌ها) درباره اسلام می‌گویند: چون جهان‌بینی اسلام مبتنی بر قضا و قدر و حتمیت وقایع جهان است، منشأ جمود و رکود در میان پیروانش می‌شود؛ و این گونه نظر درباره اسلام یک امر رایجی میان آنهاست. گوستاولوبون همین اشکال را مطرح می‌کند و جواب می‌دهد: [در این زمینه] در اسلام چیزی بیش از آنچه در مکتبهای مسیحی هست وجود ندارد.

حالا می‌خواهیم ببینیم مکانیسم جدل (که یک نوع جهان‌بینی است) از نظر عمل چه فلسفه‌ای است؟

آندره پی‌یتر در این باره چنین می‌گوید:

«جدل که بیان روانی خصلت پرتحرک آلمانی است عمیقا یک فلسفه قدرت به شمار می‌رود. جدل اندیشه را برمی‌انگیزد و به عمل ترغیب می‌کند زیرا گویی همه رازها را آشکار ساخته است. جدل روح را لابلای پیشامدها می‌برد و می‌توان گفت تاریخ را در اختیار انسان قرار می‌دهد زیرا از دیدگاه جدل، تاریخ شامل یک رشته نیرو و ضد نیروست که با تحریک آنها می‌توان حرکتش را تسریع کرد: «اصل منفی به زندگی حرکت می‌بخشد». اما این فلسفه قدرت پس از رسیدن به این مرحله مستقیماً به تجلیل و تکریم از مبارزه منتهی می‌شود. قبلًا هراکلیت که پدر جدل محسوب می‌شود این جمله ناشاد معروف را برای ما باقی گذاشته بود که «جنگ مادر همه است» اما فیلسوف برلینی است که عاقبت فرمول آشتی‌ناپذیری در مدح جنگ ارائه می‌دهد: «به هنگام صلح انسانها زار و نزار می‌شوند، مرگ در چنین هنگامی است ... دولت برای (تصدیق) فردیت خود ... باید یک دشمن به وجود

آورد ... خلقها در نتیجه جنگ قوی‌تر می‌شوند ... و غیره».[1]

نخست به جنبه روانی مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید فلسفه دیالکتیک که مخلوق هگل است بیان‌کننده خصلت روح پرتحرک آلمانی است؛ یعنی می‌خواهد بگوید روح آلمانی که روح پرتحرکی است قهرا فلسفه‌اش هم فلسفه مبارزه خواهد بود و مارکس هم که آلمانی بود و از همین روحیه برخوردار بود قهرا همین فلسفه را انتخاب کرد. می‌گوید این فلسفه، فلسفه عمل و قدرت و مبارزه است، یعنی الهام‌بخش چنین چیزهاست، چون لازمه این فلسفه این است که هر چیزی از تضاد برمی‌خیزد. می‌گوید: هراکلیت که پدر دیالکتیک در یونان قدیم شناخته شده است می‌گوید: جنگ مادر همه چیز است و همه چیز زاییده جنگ و تنازع و کشمکش است. هگل خودش هم یک قدم از این بالاتر رفته و اشاره کرده که هر جا صلح کامل برقرار باشد، پشت سرش مرگ به وجود می‌آید. البته در یک حدی دیگران هم این حرف را گفته‌اند و این حرف در باب «فوائد شرور» در فلسفه ما مطرح می‌شود، و گفته می‌شود علت اینکه دوره‌های گوناگون صعود و نزول در زندگی ملتها، اقوام، خانواده‌ها و افراد پیدا می‌شود، همین است. مثلًا اگر انسانی به رفاه برسد گرفتار رکود و سکون می‌شود در صورتی که تا وقتی به رفاه و آسایش نرسیده است تحرک دارد و با مشکلات دست و پنجه نرم می‌کند و همینکه به رفاه رسید گرفتار تن‌پروری و تنبلی و بی‌حرکتی می‌شود، پس مرگش وقتی شروع می‌شود که به صلح رسیده باشد، یعنی دشمن (مشکلات) از جلو پایش دور برود؛ و لذا می‌گوید هگل گفته است: دولتها اگر بخواهند موجودیتشان محفوظ بماند باید دشمن برای خودشان خلق کنند.

البته این یک قاعده کلی است و در مورد افراد و جوامع صدق می‌کند و تا حد زیادی هم درست است. در مورد فایده شیطان و نفس امّاره و بلاها هم چنین حرفی گفته شده است. آیه شریفه «**فانّ مع العسر یسرا، انّ مع العسر یسرا**»[2] همین طور توجیه می‌شود. با سختی سستی هست، و با سختی سستی هست؛ و در جمله بعد: «**فاذا فرغت فانصب و الی ربّك فارغب**»[3] می‌گوید پس از اینکه فارغ شدی دوباره خود را به رنج و

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، ص ۲۳.

۲. انشراح/ ۵ و ۶.

۳. انشراح/ ۷ و ۸.

زحمت بینداز؛ و این برای بعضیها مشکل بوده که «اذا فرغت» باز دو مرتبه «فانصب» باز خودت را به رنج و زحمت بیانداز. نه، این توجیه صحیح دارد؛ و خلاصه اینکه از بیکاری و مشکل در جلو نبودن جز رکود و جمود و مردگی چیزی پیدا نمی‌شود.

دیالکتیک که مبارزه و جنگ اضداد را مادر همه چیز می‌داند، قهراً فلسفه‌ای است که در عمل هم انسان را به مبارزه دعوت می‌کند و مبارزه را یکی از مقدس‌ترین چیزها می‌شمارد، و ما هم در کتاب قیام و انقلاب مهدی (علیه السلام) جز و اصولی که به عنوان نتیجه دیالکتیک ذکر کرده‌ایم یکی همین اصل قد است مبارزه و جهاد است، و البته این فکر به مسئله جهاد هم خیلی کمک می‌کند، یعنی یک فکر صد در صد ضد مسیحی است نه ضد اسلامی، چون از نظر اسلام جهاد خودش یکی از ارکان است و مبارزه اساساً در اسلام قداست دارد، و این را خودشان هم درباره اسلام قبول دارند، و مسیحی‌ها که صلح را به طور مطلق بر هر جنگی و مبارزه‌ای ترجیح می‌دهند، قهراً این فکر مخالف آنهاست.

این جوانها هم بیشتر گرایششان به دیالکتیک و قهراً ماتریالیسم روی همین حساب است که این فلسفه، فلسفه قدرت و فلسفه عمل است؛ جوان هم که اساساً آمادگی برای عمل دارد، یعنی در مرحله اول می‌خواهد فلسفه‌ای به او پیشنهاد بشود که فلسفه عمل باشد (به علت همان نیروی زیادی که در جوان هست)، بعد برایش توجیه درست می‌کند. اضافه بر این، اینها مدعی هستند ماتریالیسم دیالکتیک دانش مبارزه است (روی این کلمه خیلی باید دقت کرد) یعنی خود مبارزه اگر علمی داشته باشد که چطور باید مبارزه کرد و راهش چیست و در هر مرحله از مراحل مبارزه چه تاکتیکی باید به کار برد، آن همین دانش دیالکتیک است؛ البته ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی دانش مبارزه است یعنی بینش مادی (اقتصادی) دیالکتیک تاریخ.

این مطلب بزرگ‌ترین چیزی است که اینها به آن افتخار می‌کنند و چیزی هم که جوانهای امروز مطالبه می‌کنند همین است، می‌گویند شما باید تاریخ و جامعه را طوری برای ما تفسیر کنید که گذشته را تفسیر کند و راه برای آینده هم بگشاید، یعنی درسی باشد که به دست انسان بدهند و بگویند اگر به این درس عمل کنی موفق می‌شوی. مارکسیسم چنین راهی برای انسان می‌گشاید و نه تنها گذشته را علمی و خوب تفسیر می‌کند، بلکه آینده را هم به نحو علمی تفسیر می‌کند، یعنی جریان آینده را خوب نشان می‌دهد، مثل یک باغبان که آینده یک بوستان را می‌تواند پیش‌بینی کند و

بگوید مثلًا این تخمی که کاشتم تا یک هفته دیگر بیرون می‌آید و بعد چه وضعی پیدا می‌کند، و نظایر این پیش‌بینی‌ها. مدعی هستند که ماتریالیسم تاریخی علاوه بر اینکه گذشته را خوب تفسیر می‌کند آینده را هم خوب پیش‌بینی می‌کند. البته معلوم است که اینها یک مشت ادعاست، به دلیل اینکه خود مارکس نتوانست اوضاع جهان را پیش‌بینی کند و پیش‌بینی‌هایش غلط از آب درآمد. در همین کتاب هم می‌نویسد پیش‌بینی‌های مارکس غلط از آب درآمد. مارکس پیش‌بینی کرده بود که سرمایه‌داری منقلب می‌شود به سوسیالیزم و تا این مراحل طی نشود امکان ندارد سوسیالیسم به وجود بیاید و به سوسیالیستهایی که می‌خواستند نه بر اساس این مراحل به سوسیالیسم برسند، می‌گفت سوسیالیزم آنها سوسیالیزم تخیلی است و لهذا بر اساس نظر او کشور باید به مرحله صنعتی برسد و بعد این صنعتی شدن روز به روز رشد کند و در درون همین صنعتی شدن است که طبقه پرولتر به وجود می‌آید و بعد در اثر بحرانهایی که به وجود می‌آید سرمایه‌دار مجبور می‌شود بر سود خودش بیفزاید و مزد کارگر را کم کند و همین منشأ انقلاب می‌شود، پس باید از همین راه به سوسیالیزم رسید. پیش‌بینی می‌کرد که انگلستان و فرانسه اولین کشورهایی هستند که به سوسیالیزم می‌رسند که هنوز هم نرسیده‌اند[1]. علاوه بر این، کشورهایی به سوسیالیزم رسیدند بدون اینکه این مراحل را طی کنند؛ که بعد لنین و امثال او آمدند خیلی حرفهای مارکس را اصلاح کردند. خود شوروی، قبل از کمونیزم به مرحله صنعتی نرسیده بود، بلکه تازه به این مرحله رسیده است. چین کی این مراحل را طی کرد؟ الآن اکثر کشورهای سوسیالیست بدون طی مراحل، یکباره به سوسیالیزم رسیده‌اند و دنیای کمونیسم هم قبول دارد که اینها سوسیالیست هستند.

آمریکا به عالی‌ترین مراحل سرمایه‌داری رسیده است و سوسیالیست هم نشده و خودش را نگهداری کرده است؛ یعنی آنچه که آنها پیش‌بینی می‌کردند غلط از آب درآمد، یعنی نمی‌توانست وضع صنعت را پیش‌بینی کند که به حالی درمی‌آید که می‌تواند با آن بحرانهایی که او گفت مبارزه کند و بدون اینکه فشاری بر کارگر بیاورد سود خودش را تأمین کند (چنانکه در آمریکا چنین شد). کارگر آمریکا از مرفه‌ترین

---

۱. سؤال: این، اشتباه در مصداق است.

جواب: اصلا پیش‌بینی یعنی تعیین مصداق.

کارگرهای دنیاست و کارگرهای شوروی به یک دهم رفاه آنها نمی‌رسند، در صورتی که طبق پیش‌بینی اینها کارگرهای آمریکا باید اکنون از بدبخت‌ترین کارگرهای دنیا باشند، و از همان جا هم انتظار انقلاب داشتند، در حالی که فعلًا از آمریکا امید انقلاب ندارند.

سپس می‌گوید: «از دیدگاه جدل، تاریخ شامل یک رشته نیرو و ضد نیروست که با تحریک آنها می‌توان حرکتش را تسریع کرد» یعنی تاریخ راه خودش را می‌رود و نقش انسان در این است که با تحریک نیرو حرکتش را تسریع می‌کند، نه اینکه مثلًا بتواند خصلتش را عوض کند. چنین چیزی امکان ندارد. انسان اگر خودش را در مسیر تاریخ قرار دهد می‌تواند با تاریخ هماهنگ شود و خودش را نجات دهد. تاریخ مثل سیلی راه خودش را می‌رود، یک شناگر خیلی ماهر می‌فهمد که برخلاف سیل حرکت کردن فانی شدن است، یگانه راه نجات خودش را در این می‌بیند که با این سیل حرکت کند تا برسد به جایی که آرام بگیرد. این است که طبق حرف اینها امکانات انسان خیلی محدود می‌شود و جلوی تاریخ را نمی‌تواند بگیرد.

در قسمت ششم از ضمیمه یکم سخن بسیار جالبی از هگل درباره نقش عقل و نقش انسان در تاریخ نقل می‌کند، می‌گوید: گاهی اینچنین است که یک تفاوت نامتمایزی- یعنی تضاد نامتمایزی- وجود دارد؛ عقل انسان است که این نامتمایز را متمایز می‌کند، بعد که متمایز شد تضاد شدت پیدا می‌کند و آن نتیجه نهایی پیدا می‌شود. مثلًا در درون یک جامعه الآن تضاد و تباین وجود دارد، ولی هنوز در شعور افراد منعکس نشده است. نقش عقل چیست و یک شخص روشنفکر در این مورد چکار می‌کند؟ می‌آید این تمایز را روشنتر می‌کند و مثلًا برای طبقه کارگر وضعشان را روشن می‌کند و وضع آن طبقه سرمایه‌دار را هم روشن می‌کند. وقتی که وضع هر دو روشن شد، این تضادی که به صورت نامتمایز وجود داشته است، به صورت شدیدتری درمی‌آید. بنابراین عقل انسان می‌تواند نقشی در جهت تسریع این کار داشته باشد.

الآن هم عیناً همین کار را می‌کنند. مثلًا طلبه‌ای با محرومیت زندگی می‌کند و در مقابل، عده‌ای خیلی متنعم هستند. او کم و بیش این را احساس می‌کند، اما در یک حالت مغفول عنه. یک نفر بیاید این را تشریح کند که ای آقا! تو بدبخت و بیچاره‌ای و آن آقا چنین و چنان زندگی می‌کند. همین وضعی که در عالم عین وجود داشت او آمد در شعور این شخص منعکس کرد، یا منعکس‌تر کرد، و وقتی منعکس‌تر کرد تبدیل

می‌شود به نیرویی، نیروی مبارزه‌ای. پس نقشی که بشر دارد این است که حرکت تاریخ را از راه متمایز ساختن تسریع کند، و این حرف خوبی است.

و در قسمت هفتم از ضمیمه یکم نیز از هگل چنین نقل می‌کند:

«به هنگام صلح ... انسانها به تدریج دچار ضعف قوای روحی می‌شوند. ویژگیهای آنها بیش از پیش ثابت و دچار تحجر می‌شود ... و وقتی اعضا و بافتها در درون خود دچار تصلب شدند مرگ در چنین هنگامی است.»

ما این اشکال را در بحث «قیام مهدی علیه السلام» مطرح کرده‌ایم [1] که ممکن است کسی اشکال کند که: شما می‌گویید بشر می‌رسد به عدل کامل و صلح کامل و ...، و این نتیجه‌اش این است که انسان به مرگ برسد. اگر انسان به جایی برسد که همه دنیا «ملئت عدلا و قسطا» این اول بدبختی بشر است، تضاد همیشه باید وجود داشته باشد، که این جواب خوبی هم دارد که باشد برای بعد.

سپس به نقش جنگ در حیات ملتها اشاره می‌کند، تا اینکه می‌گوید:

«جنگها هنگامی وقوع می‌یابد که ضرورت باشد، سپس محصولات دوباره می‌روید و یاوه‌گویی‌ها در برابر وقار تاریخ خاموش می‌شود.»

می‌گوید اینکه به صلح کامل بخواهند برسند یاوه‌گویی است. این یک مطلب بسیار مهمی است و باید زیاد درباره آن فکر کرد که اگر ضدی در برابر نباشد (ضدّ در مقابل نه ضد درونی، و این ضد مقابل را ما هم قبول داریم) و آرامش برقرار باشد [نیروها سست می‌شود]. مثلًا حساب کنید شیعه قبل از اینکه استقلال پیدا کند تحرک فرهنگی‌اش بیشتر بود از بعد استقلال، و بعد که به استقلال رسیدند به جان هم افتادند[2]. این مخالفتهایی که الآن با اسلام می‌شود همینها عامل شناخت اسلام خواهند شد. مثلًا اگر کسی اسرار هزار ساله را نمی‌نوشت کسی می‌آمد کشف اسرار را بنویسد یا جرأت می‌کرد؟ همچنین اگر این حرفهای [ضد دینی] درباره زن گفته نمی‌شد کسی می‌توانست حقوق زن بنویسد؟ و اگر هم می‌توانست جرأت نوشتن را

۱. نه در کتاب قیام و انقلاب مهدی (ع)، بلکه در جای دیگر که هنوز به صورت کتاب درنیامده است.

۲. سؤال: شما پس دارید این فکر را تقویت می‌کنید.

جواب: بله، قطعاً همین طور است.

پیدا می‌کرد؟ یا اگر همین مارکسیستها نبودند ما می‌آمدیم جمع بشویم و این حرفها را بزنیم؟ یا اگر حرفهای ضد خدایی نبود، کتابهای توحیدی نوشته می‌شد؟ اگر نوشته می‌شد، به قوّت الآن نبود. می‌گویند اقلیت فعال است، چرا؟ برای اینکه اکثریت، اقلیت را آنچنانکه باید حس نمی‌کند؛ اقلیت چون حس می‌کند، همیشه در مقابل خودش یک دشمن می‌بیند، تا ببیند دشمن یک کتاب خوب مثلًا در فقه نوشته، می‌گوید چرا آنها بنویسند و ما ننویسیم. تمام کتابهای شیعه همین‌جور به وجود آمد، چون به صورت یک اقلیت بود. از روزی که یک دولت مستقل تشکیل دادند و آن برخوردی که علما داشتند به کلی از بین رفت، می‌بینیم چه حرفهایی در داخل شیعه پیدا شد که اصلًا سابقه ندارد. روضات را مطالعه کنید، احوال محقق سبزواری و شیخ علی کرکی، ببینید اینها چه حرفهایی به همدیگر زده‌اند که چاروادارها به هم نمی‌زنند. آن شیخ علی کرکی یک نسبتهایی به محقق سبزواری می‌دهد. یا مثلًا نزاع کاشف الغطاء با آن شیخ اخباری، که همه در تاریخ منعکس شده است.

این فصل درباره فلسفه مارکسی است همچنانکه فصل اول درباره منطق مارکس بود. می‌گوید: مارکس راهش را از هگل جدا کرد و علتش هم این بود که هگل پندارگرا بود و مارکس ماتریالیست شد. حالا می‌خواهیم ببینیم که چگونه متد مارکس از ایده‌آلیسم هگل به ماتریالیسم دیالکتیک تحول پیدا کرد.

می‌گوید: این تحول در دو مرحله صورت گرفت؛ یک مرحله‌اش را قبل از او فیلسوف دیگری به نام «فوئرباخ»[1] که او هم از پیروان چپ‌گرای هگل بود انجام داد، و مرحله دوم را مارکس انجام داد. حالا ببینیم تفاوت فوئرباخ با هگل در چه بود، و بعد تفاوت مارکس با هگل در چه بود.

از خود بیگانگی

از اینجا به بعد در این فصل با اصطلاح «از خود بیگانگی» مواجه می‌شویم و این از کلمات بسیار رایج و شایع در فلسفه اروپاست که همواره مسئله «از خود بیگانگی»

1 .Feuerbach.

یا «با خود بیگانگی» انسان مطرح است؛ و این هم اتفاقا از حرفهایی است که هگل برای اولین بار مطرح کرده است با این تفاوت که هگل «از خود بیگانگی» را اختصاصا در مورد انسان به کار نبرده است. امروزیها معمولا در مفهوم «از خود بیگانگی» اشتباه می‌کنند و مفهوم دقیق آن را درک نمی‌کنند.

هگل بر خلاف امروزیها «از خود بیگانگی» را در مورد انسان به کار نبرده، در مورد همان دیالکتیک خودش که شامل همه اشیاء می‌شود به کار برده، ولی لفظی را به کار برده که معمولا در مورد انسان به کار می‌رود. هگل مرحله «تز» را می‌گفت تصدیق، تصدیق به خود؛ مرحله دوم مرحله انکار است و این انکار، انکار خود است یعنی همان که اول تصدیق می‌شود، چون این انکار از درون خودش برمی‌خیزد، از بیرون که نمی‌آید، چون اینها اضداد را داخلی می‌دانند، پس خودش را نفی می‌کند، یعنی نفی شئ از درون خودش برمی‌خیزد، پس خودش است که خودش را انکار می‌کند و از خودش بیگانه می‌شود. هگل در مورد «آنتی‌تز» چنین تعبیری کرده است که لفظ فرانسویش (الناسیون) [1]است. این تعبیر ظاهرا از نظر لغت در مورد انسان به کار می‌رود (مثل «از خود بی‌خود» فارسی) ولی می‌توانیم آن را تعمیم بدهیم به تمام نفی‌هایی که از درون اشیاء برمی‌خیزد و خود، خود را نفی می‌کند، یعنی نفی خود به وسیله خود. این اصطلاحی است که هگل آورده ولی بر اساس همان فلسفه خودش که دیالکتیکش شامل همه اشیاء می‌شود و فلسفه کلی دیالکتیکی او شامل همان سه بخش روح و طبیعت و انسان است که وقتی در این شاخه‌های دیالکتیک پیش می‌رود بعد هر یک شاخه را تز قرار می‌دهد برای شاخه دیگری و بعد چند شاخه با همدیگر تز می‌شوند و در مقابل شاخه دیگر قرار می‌گیرند.

و به طور کلی حرف این است که اگر همه هستی را در یک سه شاخه بخواهیم بیان کنیم به این صورت است: روح یا به قول او ایده تز، و طبیعت آنتی‌تز و انسان سنتز؛ و این جور گفته است که روح یا به تعبیر او خدا، از خود بی‌خود شد و بیگانه شد و طبیعت به وجود آمد یعنی طبیعت شد. طبیعت، خدای از خود بیگانه شده است. در انسان خدا و طبیعت با هم متحد می‌شوند و او سنتز خدا و طبیعت است.

پس این کلمه «از خود بیگانگی» را برای اولین بار هگل به کار برد، بعد شاگردان

---

1 .alienation.

هگل این کلمه را به شکل دیگری در مورد انسان به کار بردند.

فوئرباخ که خیلی مقام بزرگی از نظر اینها دارد و از نظر فلسفه ضد دینی شاید نقش او از مارکس هم بیشتر باشد و از ائمه ملاحده اروپاست که فکرش هم خیلی بسط پیدا کرده و می‌گویند او اولین کسی بود که از نظر جامعه‌شناسی دین را طرد کرد و این مسئله که دین و مفاهیم دینی منشأ از خود بیگانگی انسان می‌شود، حرفی است که اولین بار فوئرباخ گفته است؛ او اولین کسی بود که فلسفه هگل را به قول اینها از مفاهیم ایده‌آلیستی تهذیب کرد؛ یعنی آن که منطق هگل را گرفت و به قول اینها جنبه‌های ایده‌آلیستی آن را دور انداخت و ماتریالیست شد فوئرباخ بود.

فوئرباخ آمد و گفت که انسان دو وجود دارد [۱] و انسان در خود دو شخصیت می‌دید؛ از یک طرف در خودش یک سلسله صفات عالی انسانی از قبیل راستی، درستی، امانت، علم، کمال، قدرت و امثال اینها می‌دید، و از طرف دیگر انسان یک موجود حیوانی بود که دچار تمایلات حیوانی بود؛ بعد که انسان در عمل، جنبه‌های سفلی وجودش غلبه کرد و در خود هر چه نگاه کرد همین جنبه‌های سفلی را دید و حالتی شبیه به اینکه از خودش تنفر پیدا کند در او پیدا شد، آمد آنچه صفات خوب در خودش وجود داشت آنها را در یک موجود مافوق خودش فرض کرد [۲] و به تعبیر خود این کتاب، انسان از خود برون‌فکنی کرد؛ یعنی انسان دید باید چنین کمالاتی وجود داشته باشد، بعد دید که خودش واجد آنها نیست پس در یک بالاتر از من وجود دارد، در نتیجه آنچه در خودش وجود داشت‌ــ به قول آندره پی‌یترــ در یک آسمان آرمانی بیرون افکند و در آنجا قرار داد و اسمش را «خدا» گذاشت. فلسفه فوئرباخ از این نظر نوعی اومانیسم و انسان‌گرایی تلقی می‌شود. او با نفی خدا و نفی دین به اثبات انسان پرداخت.

پس بشر آن وقتی که خودش را نفی کرد دین را به وجود آورد و خدا را به وجود آورد، پس دین مظهر از خود بیگانگی بشر است. بعد می‌گوید اگر بشر به همین مقدار قناعت می‌کرد و در همین حد (نظری) می‌ایستاد و تنها در فکر، خودش را انکار

---

۱. البته او به این تعبیر نگفته است؛ او این حرف را در مورد پیدایش دین از نظر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی زده است که با مطرح شدن نظریه او نظریه‌های دیگری که در این زمینه بود‌ــ از قبیل اینکه علت پیدایش دین، جهل یا ترس یا فقر یا ناامنی است‌ــ منسوخ گردید.

۲. «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد»

می‌کرد و آنچه را خودش داشت در بیرون خود و یک امر موهوم جستجو می‌کرد، باز نیم مصیبتی بیش نبود، بالاتر این است که در عمل می‌آید در مقابل آنچه که خودش خلق کرده است تسلیم می‌شود و خضوع می‌کند، یعنی همان ساخته خودش به صورت یک بت متعدی و متجاوز درمی‌آید[1].

و بدین صورت- به قول اینها- برای اولین بار فوئرباخ بود که به نحو علمی پیدایش دین و مفهوم خدا را تحلیل کرد و به شکل فلسفی و تحت عنوان «از خود بیگانگی انسان» بیان کرد.

بعد فوئرباخ گفت: این انسان است که خدا را آفریده است نه خدا انسان را، پس انسان به خود باید بازگردد و باید خود را بیابد آنچنانکه هست، و بفهمد آنچه که در بیرون سراغ داشته است مال بیرون نیست بلکه در خودش است، پس خودش را باید خدای خود قرار بدهد و بدین ترتیب انسان‌گرایی (اومانیسم) به شکل فلسفی پیدا می‌شود.

البته اومانیسم قبلًا در زمان آگوست کنت هم بوده است[2]. آگوست کنت در قرن نوزدهم می‌زیسته و می‌گویند اولین کسی است که جامعه‌شناسی را پایه‌گذاری کرد (البته از نظر اروپایی‌ها و الّا قبل از او ابن خلدون مبتکر این علم بوده است).

او اساساً فلسفه‌اش فلسفه ضد دینی است و ادوار سه‌گانه‌ای برای فکر قائل

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۶.

۲. می‌گویند ریشه‌اش به شکاکان و سوفسطائیان برمی‌گردد و در آثار دانته کامل شد، و اینکه این حرف را به شکاکان نسبت می‌دهند از باب این است که آنها می‌گویند انسان مقیاس همه چیز است، و این را یک نوع انسان‌گرایی تلقی کرده‌اند ولی در حقیقت ضد انسان‌گرایی است، چون در واقع نفی اصالت علم انسان است و بنابراین دیگر حقی و حقیقتی وجود ندارد و چون مقیاس خود انسان است و حقیقت آن چیزی است که انسان آن را حقیقت بداند و از جنبه حقوقی هم همین طور (چون اینها بیشتر وکلای دادگستری بودند) و از نظر حکمت نظری به حقیقت معتقد نبودند و از نظر حکمت عملی به حق عقیده نداشتند، بنابراین از هر که دفاع می‌کردند می‌گفتند همان حق است و هر چه را که انسان حق بداند حق است؛ و این را اگر خوب بشکافیم نفی انسان است نه انسان‌گرایی، چون یکی از اصالتهایی که انسان دارد اصالت علم انسان است، یعنی اینکه علم انسان با جهلش تفاوت دارد، یعنی انسان با علم خودش دنیای خارج را کشف می‌کند. یک وقت انسان می‌گوید دیگر علم و جهلی در کار نیست، یک دنیایی انسان در درون خودش ساخته که صد در صد پندار در پندار است؛ و یک وقت می‌گوید نه، اینچنین نیست، این دنیای درونی انسان یک دنیایی است که کشف دنیای بیرون است و توانسته است دنیای بیرون را در خودش منعکس کند. این فکر دوم مسلّما بیشتر به انسان اصالت می‌دهد.

شده است: دوره اساطیری یا به قول او «دینی»، دوره‌ای که حوادث را معلول ماوراء الطبیعه می‌دانست، بعد دوره عقلانی و فلسفی که حوادث را با معانی کلیات انتزاعی توجیه می‌کرد، و بعد دوره علمی که حادثه را با حادثه توجیه می‌کند، یعنی محسوس را با محسوس. بعد در آخر عمرش رسید به این مرحله که بشر در عین حال بدون دین نمی‌تواند زندگی کند، یک دین لازم است، لذا آمد یک دین اختراع کرد و اسمش را گذاشت «دین انسانیت» یعنی دینی که معبود در آن انسان است. اتفاقا آمد همان تشکیلاتی را که مسیحیان داشتند درست کرد و یک مدت کمی هم اتباعی پیدا کرد و یک احمقهایی می‌آمدند و آن عبادات و نسکی که برای عبادت انسان وضع کرده بود انجام می‌دادند و خانه او را هم به منزله کعبه قرار دادند[١].

فوئر باخ هم آمد همان مسئله را (بازگشت به انسان و شناختن انسان و اینکه انسان باید به خودش برگردد) مطرح کرد.

البته به خود بازگشتن را دو سه جور می‌شود تفسیر کرد؛ یکی اینکه انسان از خدا پرستی به همین مفهوم مبتذل خودپرستی برگردد، که مسلما مقصودش این نیست، دیگر اینکه از خداپرستی به انسان‌پرستی و انسان‌گرایی که نوع، هدف باشد برگردد. ممکن است مقصودش این باشد، ولی او بالاتر از این را فرض کرده است؛ یعنی آن ذاتی که صفات کمال در او جمع شده است خود انسان است، به خودش بازگردد و خودش را از نو کشف کند، که قهرا لازمه این امر انسان‌گرایی به معنای نوع‌پرستی نیز هست. این فکری بود که فوئرباخ آورد.

دو استفاده اساسی مارکس از فوئرباخ

مارکس این دو قسمت را از او استفاده کرده است؛ یعنی اولًا نفی ایده‌آلیسم و بازگشت به ماتریالیسم یعنی انکار هرگونه وجود ماوراء الطبیعه را و اینکه وجود منحصر در ماده است، و ثانیاً مسئله انسان‌گرایی را که برای اینها خیلی با ارزش شد؛ یعنی تا قبل از فوئرباخ ماده‌گرایی مساوی بود با یک نوع خودپسندی پست و منحط، یعنی همین چیزی که ما الآن می‌گوییم انسان باید انسان باشد و صفات عالی انسانیت

---

١. رجوع شود به کتاب سیر حکمت در اروپ ا و کتاب قصهٔ الفلسفه احمد امین.

را داشته باشد که این ملازم با خداپرستی است و انسانیت، شرافت اخلاق و این چیزهایی که «ارزشهای انسانی» نامیده می‌شود آنوقت در انسان برقرار می‌شود که انسان خداپرست باشد، و انکار خدا مساوی است با سقوط در حیوانیت و شهوت‌پرستی و خودپرستی و انحطاط. تا قبل از فوئرباخ این مطلب از این نظر یک امر مسلّمی انگاشته می‌شد که لازمه ماده‌پرستی سقوط در حیوانیت است. اکنون فوئرباخ نظریه‌ای آورده است که هم فال است و هم تماشا، یعنی از یک طرف خدا را نفی کرده است و از طرف دیگر یک فلسفه برای اخلاق به وجود آورده است که هم می‌شود انسان شریف و با اخلاق باشد و هم منکر خدا، بلکه اعتقاد به خدا اصول اخلاقی را از انسان سلب می‌کند، و لهذا اینها می‌گویند اخلاق دینی اخلاق نیست، چرا اخلاق نیست؟ چون اخلاق آن چیزی است که اگر در انسان، اصالت داشته باشد اگر انسان راستی و درستی و اینها را انجام بدهد به طمع پاداشی که موجود ماورائی می‌خواهد به او بدهد، تازه شده است موجودی طمّاع. فرق نمی‌کند طمع از هر جا باشد طمع است و چنین موجودی از طمع وارسته نشده است، بلکه برای یک شیٔ بزرگ‌تر، از یک شیٔ کوچک‌تر دست برمی‌دارد. بوعلی هم می‌گوید: «الزهد عند غیر العارف معاملة ما کأنه یشتری متاع الدنیا لمتاع الاخرة»[1]. انسان شریف آن انسانی است که در ماورای اخلاق یک مطامعی نداشته باشد و بدون این مطامع به اخلاق گرایش پیدا کند. پس دین نتوانسته به انسان اخلاق بدهد، یک اخلاق از روی طمع و از روی ترس به وجود آورده که برای جامعه مفید است ولی انسان را بالا نمی‌برد. قبلًا می‌گفتند در مادی‌گری هیچکدامش نیست، نه اخلاق واقعی و نه اخلاق مفید برای جامعه، بلکه از نظر جامعه هم مادی‌گری لجام گسیختگی به وجود می‌آورد.

فوئرباخ آمد برای فلسفه مادی، انسان‌گرایی به وجود آورد که [از نظر اینها] هم فرد به شرافت خودش می‌رسد و هم جامعه از انحطاطی که در مادی‌گرایی مبتذل دچارش می‌شد، رهایی می‌یابد.

این مطلب برای مارکس یک تحفه بسیار بزرگی بود، یعنی یک رکن و یک پایه در فلسفه مارکس فلسفه انسان‌گرایی شد. اینها (مارکسیستها) الآن دم از اومانیسم و انسان‌گرایی می‌زنند، منتها بعدا خواهیم گفت که اینها نه در مادی‌گرایی در حد

۱. اشارات، ج ۳، نمط نهم (مقامات العارفین).

فوئرباخ توقف کردند و نه در انسان‌گرایی.

از خود بیگانگی‌ای هم که فوئر باخ آورده بود، نزد مارکس گسترش پیدا کرد، به این معنی که او تنها دین را منشأ از خود بیگانگی انسان می‌دانست، مارکس آمد گفت نه، منحصر در دین نیست، بلکه دین را در درجه دوم قرار داد. مارکس گفت دولت هم یکی از منشأهای از خود بیگانگی انسان است، اگر انسان بخواهد به خود واقعی برگردد و از تمام از خود بیگانگی‌ها رهایی پیدا کند جز سوسیالیسم و کمونیسم که در آن، هم سرمایه نفی می‌شود و هم دولت و هم دین، راه دیگری وجود ندارد.

بعد باید دید مارکس که از فوئرباخ، هم در ماده‌گرایی و هم در انسان‌گرایی پیشتر رفت، چه قدمهایی برداشت. در ناحیه ماده‌گرایی، او حرف زیادی ندارد. آندره پی‌یتر در این کتاب همین قدر می‌گوید که فوئرباخ طبیعت‌گرا بود (که ظاهرا ترجمه «ناتورالیست» باشد) و مارکس ماده‌گرا شد.

این البته خیلی روشن نیست که فرق میان «طبیعت‌گرا» و «ماده‌گرا» چیست؟ ولی از تعبیرات بعدی وی روشن می‌شود که مقصود این است که فوئرباخ یک ماده‌گرای سطحی بود و چندان عمقی نداشت، زیرا یک ماده‌گرایی بود که مادیت را با همان منطقهای قدیم می‌دید و مادیت او یک مادیت تحولی نبود و نمی‌توانست جهان را توجیه کند، ولی ماتریالیسم مارکس که از منطق هگل کمک گرفت، یک ماتریالیسمی است که می‌تواند جهان را آنچنان که باید توجیه کند، چون بر اساس منطق حرکت است، حرکتی که ناشی از تضاد است و معنای «ناشی از تضاد بودن» این است که جهان خودش خالق خودش است زیرا تضاد لازمه ذات عالم است و همین که لازمه ذات عالم است حرکت را به وجود می‌آورد. بنابراین جهان یک واقعیت قائم به ذات است بدون اینکه به یک اصل ماورائی احتیاج داشته باشیم.

گفتیم ریشه فلسفه مارکس فلسفه هگل است. مارکس آمد و گفت فلسفه هگل روی سر راه می‌رفت، ما او را روی پای خودش قرار دادیم، و به تعبیر دیگر یک نوع پیش‌روی‌ها نسبت به افکار هگل پیدا شد و از او گذشت و یک مراحل دیگری را طی کرد، به این صورت که مارکس اساس فلسفه‌اش همان مادیت تاریخی است. هگل که به قول اینها پندارگرا بود، فلسفه‌اش بر این اساس بود که «ایده» (روح) در مرحله اول– که مرحله تصدیق خودش است– به تصدیق خودش پرداخت و بعد به انکار خودش که همان آنتی‌تز خودش یعنی طبیعت است و بار دیگر که به انکار رسید انسان به وجود آمد.

پس طبیعت محصول از خود بیگانگی روح است و انسان مظهر بازگشت مجدد (در سطح بالاتر) همان ایده است به خودش.

نتیجه حرف هگل در باب تفسیر تاریخ این می‌شود که: با انسان است که تاریخ به وجود می‌آید و با انسان است که فلسفه تاریخ به وجود می‌آید، یعنی تاریخ خودش یک واقعیتی دارد و درک واقعیت تاریخ واقعیت دیگری است. خود تاریخ یعنی خود جریان این واقعیت، درک تاریخ یعنی فلسفه تاریخ. به هر حال تاریخ را خود انسان به وجود آورده. مارکس درست نقطه مقابل هگل را می‌گوید، می‌گوید: انسان نیست که تاریخ را به وجود آورده، بلکه تاریخ است که انسان را به وجود آورده. حالا می‌خواهیم ببینیم فاصله این دو فکر: «انسان تاریخ را به وجود آورده» و «تاریخ انسان را به وجود آورده» چگونه طی شد و از چه مراحلی گذشت.

این کار در دو مرحله طی شد، یک مرحله به وسیله فوئرباخ و یک مرحله به وسیله مارکس. از جمله حرفهایی که فوئرباخ از هگل گرفت مسئله «از خود بیگانگی» است که آن را در مورد انسان پیاده کرد نه در مورد ایده؛ و این در تفسیر جامعه‌شناسانه‌ای بود که از دین کرد که حرفش در دو قسمت خلاصه می‌شد، یکی اینکه دین را مظهر یا عامل اساسی اینکه انسان خودش را انکار کرد شناخت و یک تفسیر فلسفی و جامعه‌شناسانه از دین کرد، و قسمت دوم جنبه عملی قضیه است.

جنبه عملی قضیه این است که انسان بار دیگر باید به خودش بازگردد و با انکار دین انسان بار دیگر به خودش بازمی‌گردد. گفتیم که طرز تفکر فوئرباخ این جور بوده است که در انسان یک سلسله ارزشها (همینهایی که ما آنها را «معنویات» می‌نامیم) وجود داشته است و مرکز معنویت خود انسان است؛ یعنی این معنویات از قبیل نیکی، زیبایی، درستی و امثال اینها حقایقی است در خود انسان، در بیرون از انسان وجود ندارد، ولی انسان وقتی که می‌رسد به مرحله‌ای که خودش را می‌خواهد انکار کند، در اثر انحطاطی که در جنبه‌های سفلی وجود خود پیدا می‌کند، یکمرتبه خودش را پست‌تر از این می‌داند که این معنویات را به خودش نسبت بدهد، و از طرفی نمی‌خواهد که این معنویات را به کلی نفی کند، لذا آنها را در یک موجودی عالی‌تر و بالاتر از خودش فرض می‌کند و به اصطلاح فرافکنی می‌کند، یعنی اینها را در بالا قرار می‌دهد، در یک آسمان آرمانی قرار می‌دهد.

آن موجودی که فرض شده است ذاتی است که همه کمالات را در خود جمع دارد

همان خداست. پس انسان خودش را انکار و نفی کرده است.

بعد هم گفت: اگر این کار در همان جنبه نظری متوقف می‌شد خیلی مهم نبود ولی بعد انسان در عمل، به مراسم دینی و پرستش می‌پردازد و تسلیم می‌شود و می‌خواهد خودش را فدای آن مخلوق خودش نماید. این است که انسان از شخصیت خودش تخلیه می‌شود و شخصیتش از او سلب می‌شود.

در این زمینه‌ها اینها قاعدتا به ژستهای ناچیز گرایانه‌ای که در ادیان- مخصوصاً نزد عرفا-وجود دارد تکیه می‌کنند، مثل مسئله «فنا» که در واقع شخص می‌خواهد خودش «نیست» بشود و «هست» آن (خدا) باشد. این دیگر نهایت از خود بیگانگی و انکار خود و شخصیت خود است. یا مثلًا دعا را یک مظهری از همین انکار انسان خودش را، می‌دانند، چون دائما به تذلل می‌پردازد و به ناچیز بودن خود و سلب هرگونه کمال از خود اعتراف می‌کند، و لهذا عده‌ای پیشنهاد می‌کنند که انسان در دعا هم باید قیافه به خود بگیرد (و حالت قهر انقلابی را حفظ کند). قسمت دوم نظر فوئرباخ این بود که: انسان را باید برگرداند به حالت اول، و انسان باید به خودش بازگردد و خودش را مظهر همه اینها بداند و تا حد خدایی باید بالا رود و خودش خدای خودش باشد.

حرفهای فوئرباخ، برای مارکس و مارکسیستها یک مبنای فلسفی برای «اصالت انسان» به وجود آورد. اینها که منکر خدا بودند دلشان می‌خواست روی انسان کار کرده باشند. این کار را فوئرباخ برای آنها انجام داد؛ و الّا خود آنها مبنایی برای اصالت انسان نداشتند.

قبلًا مادی‌گرایی مساوی بود با حالت بی‌ارزشی انسان، و ارباب ادیان همیشه مدعی بودند که تکیه‌گاه انسانیت خداست، اگر ما قائل به خدا بشویم قائل به انسانیت و ارزشهای انسانی می‌توانیم بشویم و الّا فلا. اما اینها درست قضیه را برعکس کردند و گفتند اعتقاد به خدا مستلزم نفی انسانیت است و با انکار خداست که انسانیت در جای خودش قرار می‌گیرد و معنویات انسان از آن خودش می‌شود. پس فوئرباخ برای یک جنبه از نظریات مارکس که همان جنبه «اومانیستی» آن باشد مبنا درست کرد (علاوه بر خدمتی که از لحاظ الغای جنبه‌های ایده‌آلیستی فلسفه هگل به مارکس کرد).

خداناگرایی نوین

در این قسمت تحت عنوان «خدا ناگرایی نوین» آندره پی‌یتر چنین می‌نویسد:

«آنها این پیام طبیعت‌گرا را نه فقط به این سبب با شوق بسیار پذیرا شدند که با خدا ناگرایی راسخشان وفق می‌داد، بل به این سبب نیز که آنچه را که می‌کوشیدند در زمینه عمل بنا کنند یعنی یک بشرگرایی نوین در زمینه نظری برایشان فراهم می‌آمد. مارکس فریاد برآورد که «چه کسی جز فوئرباخ انسان را و نه «اهمیت انسان» را (گویی انسان اهمیت دیگری هم جز انسان بودن دارد!) جایگزین چیزهای پوچ قدیمی کرد ...؟» و غیره.

در واقع تمام تازگی و تمام جذابیت فوئرباخ در همین بود که خداناگرایی مبتذل و مادی‌گرا را که به نوعی بر اساس حکومت اشیاء بود رد کرد و خدا ناگرایی بشرگرا را که برعکس مبتنی بر حکومت انسان بود جایگزین آن ساخت.»

در پاورقی شماره ۳ که مربوط به این قسمت است، از قول مارکس چنین نقل می‌کند:

«تمام شواهد وجود خدا دالّ بر عدم وجود خداست ... شواهد واقعی باید چنین بیان شوند: چون طبیعت تشکیلات درستی ندارد پس خدا هست. چون دنیای نامعقولی وجود دارد پس خدا هست ... به عبارت دیگر ناعقلی اساس وجود خداست.»

مارکس چه می‌خواهد بگوید؟ کی چنین حرفی زده که چون طبیعت تشکیلات معقولی ندارد پس خدا وجود دارد؟ طرز تفکر اینها از مسئله خدا و خلقت الهی همان تفکر صد در صد اشعری است که ما به اشاعره نسبت می‌دهیم. اینها می‌گویند خدا یعنی آن موجودی که در ماوراء عالم وجود دارد و اوست که حوادث را خلق می‌کند، و لازمه مطلب این است که میان خود حوادث هیچ‌گونه بستگی و پیوستگی وجود ندارد، خداست که حوادث را می‌آفریند و الّا خود حوادث با هم هیچ‌گونه ارتباطی ندارند.

ولی وقتی که علم و فلسفه کشف کرد که نه، جهان خودش را خلق می‌کند و یک تناسل خودرو و یک توالد خود به خود دارد، و چون جهان یک توالد خود به خود دارد پس جایی برای خدا باقی نمی‌ماند، این، مولود قبلی خودش است و آن قبلی هم مولود

قبلی خودش و همچنین ...، پس جایی برای خدا نیست.

پس وقتی که شئ از ضد خودش ناشی بشود و شئ بالذات بتواند غیر خودش را خلق کند، پس جهان خودش خودش را خلق می‌کند، و وقتی جهان خودش خودش را خلق می‌کند پس نیازی به فرض خالق نداریم. فرض خالق یعنی او خالق جهان است، در صورتی که جهان خودش خودش را خلق می‌کند.

از نظر امثال ما این حرف از عجیب‌ترین حرفهای دنیاست، چون این مقدار رابطه‌ای که اینها بین حوادث قائل هستند هر حکیم الهی قائل هست و یک حکیم الهی هم نمی‌شود پیدا کرد که این گونه رابطه را میان گذشته و حال و آینده قائل نباشد. خود قرآن که خلقت را بیان می‌کند می‌گوید: «و لقد خلقنا الانسان من سلالهٔ من طین ... ثمّ خلقنا النّطفهٔ علقهٔ ...»[1] یعنی همین مراحل تطور که از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌آید، همین خلقت است.

یا وقتی در مورد تأثیر حوادث در یکدیگر سخن می‌گوید: «فیحیی به الارض بعد موتها»[2] یعنی چه؟ یعنی پیوستگی. نمی‌گوید ببینید خدا بدون هیچ وسیله‌ای همه این کارها را انجام می‌دهد. پس حساب، حساب دیگری است و آنهایی که قائل به نظریه «خلقت» هستند یک امر برتر و بالاتری را می‌گویند. طرز فکر اینها شبیه طرز فکر فخر رازی است که در تفسیر آیات «افرایتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزّارعون»[3] در اثر طرز فکر کلامی اشعری می‌کوشد نفی تأثیر اسباب را از این آیات استفاده کند و همه حوادث را مستقیماً به خداوند نسبت دهد؛ می‌خواهد اثبات کند که هیچ رابطه‌ای میان اشیاء عالم وجود ندارد و گویی کارهای انسان و این رابطه‌ای که مابین اشیاء می‌بینیم در به وجود آمدن آنها تأثیر ندارد.

مرحوم آخوند در بعضی کلماتش می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این مردم که همیشه وقتی می‌خواهند خدا را ثابت کنند، با انکار سنت خدا می‌خواهند خدا را ثابت کنند. گویی خدا تنها هنگامی ثابت می‌شود که خلقت خدا سنتی نداشته باشد و حال آنکه سنت خدا سنت لا یتغیر است. حساب خلقت حساب بالاتر است. یک حکیم

---

۱. مؤمنون/ ۱۲– ۱۴.

۲. روم/ ۲۴.

۳. واقعه/ ۶۳ و ۶۴.

الهی که قائل به سنت است می‌گوید: این شئ که به وجود آمده است بدون شک علتی دارد، و آن شئ که قبلًا بوده حتما در وجود این دخالت دارد، و اگر آن شئ قبلی نبود حتما این شئ به وجود نمی‌آمد؛ ولی آیا وجود آن شئ در زمان قبل، کافی است برای به وجود آمدن این شئ؟ یا آن تنها شرط است و معدّ است و فقط «امکان» به وجود می‌آورد که قبل از آن، امکان وجود برای این شئ نبود؟ و وقتی با برهان اثبات می‌کند که رابطه علت و معلول یک رابطه‌ای است که امکان ندارد علت از معلـول خـودش منفک بشود، در صورتی که در این حوادث وجود معلول مقارن با عدم علت اسـت، نتیجه می‌گیرد که علت ایجابی و ایجادی باید چیز دیگری غیر از اجزاء طبیعت باشد و اجزاء طبیعت تنها علت اعدادی می‌تواند باشند. پس بحث بازمی‌گردد به اول. ولی اینها مطلب را آنچنان با قاطعیت ذکر می‌کنند که انگار تمام الهیون عـالم چنـین عقیـده‌ای داشته‌اند و حالا که آنها فهمیدند که رابطه‌ای میان اجزاء طبیعت وجود دارد معنـایش بی‌نیازی از خالق است.

و اکنون این مطلب را مورد مطالعه قرار دهیم که می‌گوید:

> «تمام جذابیت فوئرباخ در همین بـود کـه خـداناگرایی مبتـذل و مـادی‌گـرا را کـه بـه نوعی بر اساس حکومت اشیاء بود رد کرد و خـدا نـاگرایی بشـرگرا را کـه بـرعکس، مبتنی بر حکومت انسان بود جایگزین آن ساخت.»

این از مسائل مهمی است که باید روی آن کار کرد، چون یکی از حربه‌هایی کـه در دست الهیون بود، این بود که تنها مکتب الهی است که می‌تواند فلسفه اخلاق داشته باشد و مکتب مادی نمی‌تواند فلسفه اخلاق داشته باشد، و اینها آمدند و برای خودشان اخلاق ساختند. بعد از فوئرباخ اگرچه نظریات او در آن شکلش رد شده اسـت ولـی فلسفه اخلاق اروپا همه‌اش بر اساس اصالت انسان است، یعنی محور اخلاق در اروپا بر اساس این است که انسان باید هدف باشد، البته در باب «اخلاق چیست؟» خیلـی حرفها زده شده است، یکی از معیارها این است که: هر کار که هـدف در آن «خـود» نباشد و برای غیر باشد اخلاقی است، یعنی همین که برای فرد نباشد با ارزش است. وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، اگر سود و منفعت این کار به خودش برگردد، این یک کار طبیعی و حیوانی است، اما اگر همین کار با منفعت را بـرای دیگـران و نـوع بکند، این کار اخلاقی است و معیار اخلاق در آن وجود دارد.

اشکال مهم این است که الهیون اینجا یک پلی داشتند و می‌توانستند بگویند انسان با آنکه برحسب طبیعتش برای خودش کار می‌کند، چون خدا بر انسان حکومت دارد و مسئله «او و رضای او» مطرح است، بر اساس اینکه خیر انسان و سعادت انسان و همه چیز انسان به او وابسته است و انسان می‌خواهد رضای او را به دست بیاورد و رضای او در این است که مثلًا به مردم خدمت کند، از این راه، هم به مقتضای طبیعت خودش کار کرده و رضای خدا را که به نفع اوست برای خودش جلب کرده و هم به دیگران خدمت کرده است. پس خدا در واقع یک پلی بود برای کارهای نیکوکارانه و در عمل این کارها انجام می‌گرفت. هرچند آنها (غیر الهیون) به اخلاقی بودن اعمال الهیون اشکال دارند و آنها را در راه منافع خودشان (مثلًا بهشت) می‌دانند، ولی در هر صورت کارهای انسان‌گرایانه در پرتو دین انجام می‌گیرد اما وقتی که دین نباشد چه ملاکی برای کارها وجود دارد؟ تنها، فرضیه‌ای است که ضامن اجرا ندارد. انسان به حسب فطرت و جبلّتش برای خودش کار می‌کند؛ چطور ممکن است بدون مسئله دین، انسان برای دیگران کار کند؟

اخیراً اینها آمدند و یک حرف تازه‌ای آوردند. گویا این حرف را هایدگر گفته است و شاید هم قبل از او گفته‌اند. او می‌گوید: انسان می‌تواند خودش مقصد باشد، و این سخن او بر اساس نظریات خاصی است که درباره «کلّی» دارد، که برمی‌گردد به یک بحث فلسفی؛ می‌گوید: انسان دارای دو «خود» است، یک خود فردی و یک خود فرهنگی. مسئله این است که این «من» یعنی همان چیزی که شخصیت من را تشکیل می‌دهد چیست؟ اگر فردیتش را در نظر بگیریم چیزی نیست، یک موجود بالقوه است به اصطلاح، تمام شخصیتش را فرهنگش تشکیل می‌دهد؛ یعنی «من» همان مجموع فرهنگی است که در ما وجود دارد، فرهنگی که وابسته به گذشته و زمان حاضر است، و آن «من» واقعی انسان همان است که از بیرون گرفته است. می‌گوید: این همان انسان کلی است که در تو وجود دارد، یعنی آن انسانی که هیچ‌گونه تعین ندارد، و این انسان کلی در همه افراد وجود دارد. اگر ما به انسان آن «خود» ش را بشناسانیم، یعنی «خود» کلی‌اش را، در این صورت در حالی که برای خود کار می‌کند، برای دیگران کار می‌کند؛ پس لزومی ندارد ما خدا را واسطه قرار دهیم. اینها خیلی روی این حرفها تکیه می‌کنند که درست است من باقی نیستم، جامعه باقی است؛ جامعه که باقی بود، من هم باقی هستم.

این آقای دورکهیم هم قائل به اصالت جامعه و اعتباریت فرد است. در واقع این‌جور می‌خواهد بگوید که هر فردی جزء یک مرکب حقیقی است و جامعه یک مرکب حقیقی است مانند مرکب بودن آب از هیدروژن و اکسیژن، و وجود واقعی انسان وجود اجتماعی اوست، همچنانکه هیدروژن پس از ترکیب با اکسیژن هویت واقعی‌اش هویت آب است نه هیدروژن. به هر حال این حرفی است که آنها در این زمینه‌ها زده‌اند[1].

فرا گذشتن از فوئرباخ: مادی‌گرایی جدلی

در این قسمت آندره پی‌یتر به فرا گذشتن مارکس و انگلس از فوئرباخ اشاره می‌کند و چنین می‌گوید:

«از اینجا به بعد مارکس و انگلس از فوئرباخ فرا می‌گذرند و کار دگرگونی اندیشه هگل را به انجام می‌رسانند.

در واقع فوئرباخ در حد طبیعت‌گرایی محدود مانده بود و در برابر مادی‌گرایی یعنی ادامه منطقی آیین خود عقب می‌نشست زیرا چنانکه انگلس گفته است وی فقط مادی‌گرایی جامد و بی‌روح «سطحی» و «مبتذل» قرن هجدهم را می‌شناخت (رجوع شود به ضمیمه دوم و پنجم).»

می‌بینیم که اینها فوئرباخ را «طبیعت‌گرا» می‌نامند[2]. و خودشان را «مادی‌گرا» و حال آنکه هر دو یکی است. ولی خود این تعبیر نشان می‌دهد که وقتی واژه «مادی‌گرایی» را به کار می‌برند مقصودشان همان طبیعت‌گرایی است به شکل کامل‌تر. سپس چنین می‌گوید:

---

۱. سؤال: باز حرف اینها هم اشکال را رفع نمی‌کند، چون بالاخره باز انسان برای خود کار می‌کند و کارش نباید کار اخلاقی به شمار آید.

جواب: نه، اشکال وارد نیست، چون طبق حرف اینها انسان برای خود کلی یا اجتماعی کار می‌کند و وقتی کار انسان اخلاقی نیست که برای خود فردی کار کند.

۲. بعید نیست که مقصود از «طبیعت‌گرایی» برون‌گرایی در مقابل ذهن‌گرایی و خردگرایی است که قبلًا گفته شد فلسفه بودن خردگرا و فلسفه شدن طبیعت‌گراست، و مقصود از «ماده‌گرایی» نیز نقطه مقابل ایده‌گرایی است که همان فلسفه اصالت ماده است.

«مارکس و انگلس یک مادی‌گرایی نوین جدلی و تحول‌گرا جایگزین مکتب پیشین می‌کنند که پس از ریشه گرفتن از اندیشه هگل به عقاید داروین خواهد پیوست.»

یعنی مارکس و انگلس دیالکتیک هگل را که بر اساس اندیشه بود بر اساس عینیت و تبدل انواع قرار دادند که نظریه داروین هم آن را تأیید کرد.

مادی‌گرایی و تحول

در این قسمت آندره پی‌یتر به رابطه «مادی‌گرایی» و «تحول» اشاره کرده، چنین می‌گوید:

«پس منظور از این مادی‌گرایی جدلی و تحول‌گرا که لنین و جانشینان وی به حق آن را یکی از نکات اصلی مکتب مارکس دانسته‌اند چیست؟ اساساً این جدل هگل که در زمینه پنداره‌ها قرار داشت باید به زمینه تحول موجودات و انواع منتقل شود. بدین ترتیب تمامی عالم چون ماده‌ای جلوه می‌کند که در حال «شدن جاودانی» است.»

این همان «شدن» هگل است که به این صورت درآمده که تمام عالم یک ماده است که در حال شدن جاودانی است. او می‌گفت [هستی] در حال شدن جاودانی است و ماده را یکی از مراحل می‌دانست، اینها می‌گویند نه، ماده خودش تمام هستی است و ماده در حال شدن جاودانی است.

تکامل

در پایان این قسمت سؤالی مطرح شده است و آن اینکه: چرا و چگونه این دگردیسی عظیم در جهت خوش بینانه یک صعود دائمی انجام می‌شود [1]؟

سؤال از تکامل است. تاکنون سخن از این بود که مادی‌گرایی فوئرباخ از یک طبیعت‌گرایی ساده تبدیل شد به یک مادی‌گرایی تحولی جدلی، یک مادی‌گرایی‌ای که

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۸.

از یک طرف بر اساس تحول و حرکت است و از طرف دیگر بر اساس جدل و تضاد؛ پس این مادی‌گرایی بر اساس اصل مسالمت بین اشیاء نیست آنچنانکه تفکرات قدیم این‌جور بوده، همچنانکه بر اساس ثبات و یکنواختی هم نیست.

حالا اینجا یک مسئله دیگر مطرح است و آن اینکه این مادیت که مادیت جدلی و تحولی است، مادیت تکاملی هم هست، یعنی معتقد است که این تحول و دگرگونی در یک سطح باقی نیست، طبیعت به طور خودکار و خودرو، رو به تکامل می‌رود.

در گذشته، این مطلب توجیه شد که طبیعت چگونه خالق خودش است، چون وقتی بنا شد اصل «آنتی‌تز» و انکار خود و بیگانه شدن با خود برای هر شئ یک اصل ضروری باشد و بعد هم لازمه انکار خود، تضاد با خود و لازمه تضاد با خود حرکت و تحول باشد، پس نتیجه می‌گیریم که طبیعت خودش در ذات خودش، خودش را خلق می‌کند و خودش را به وجود می‌آورد و یک نوع پیوستگی میان طبیعت وجود دارد، با یک نوع تناسل که هر مرتبه سابق، پدر مرتبه آینده است، خودرو، بدون اینکه نیرویی غیر از خودش در کار باشد.

ولی مسئله چیز دیگری است و آن اینکه: در طبیعت تنها تحول و تضاد به صورت ساده نیست، بلکه این تحول به صورت تکامل وجود دارد.

حالا ما می‌خواهیم ببینیم این تحول و تکامل روی چه اصلی است؟ آنها می‌گویند: حرکت در جهت یک صعود دائمی است، یعنی حرکت افقی نیست، بلکه عمودی است، رو به بالا و صعود است، خوش بینانه و ضد پوچی است نه پوچ و یأس‌آور.

بدین وسیله می‌خواهند فلسفه مادی را از یک گرداب نجات بدهند و آن مسئله پوچی است، چون گفته می‌شود فلسفه مادی به پوچی منتهی می‌شود زیرا برای حرکت جهان یک غایتی قائل نیست بلکه می‌گویند طبیعت به مقتضای ذات خودش دائماً در حال گردش و دگرگونی است و حرکت برای حرکت و دگرگونی برای دگرگونی است و غایتی در کار نیست؛ این است که یک حالت تکرار مکررات در طبیعت پیش می‌آید. مثلًا از نظر مادّیون قدیم، عالم از ازل همین طور بوده و تا ابد چنین خواهد بود، همیشه مرغ بوده و تخم مرغ و مرغ و تخم مرغ و ... پدر و مادری بودند و انسانی، و باز پدر و مادری بودند و انسانهایی، و ... در آینده هم همین‌جور. خوب، آخرش چه می‌شود؟ هیچ، یک حرکت پوچ؛ هر موجودی در نهایت امر به فنا

می‌گراید و وقتی پایان وجود فنا باشد معنایش پوچی است.

مسئله تکامل می‌خواهد به کمک همان اصلی که در مسئله انسان و اصل کلّی گفتیم (و آن اینکه: طبیعت در هر مرحله‌ای یک نقش تازه و بدیعی می‌آورد غیر از آنچه که در سابق بوده، چیزی به وجود می‌آورد در سطح بالاتر، از پله‌ای می‌رود به پله بالاتر ...) این فلسفه را از پوچی دربیاورد[۱].

اینها یک مطلب دیگری هم دارند و آن اینکه می‌گویند در دنیا «کمال» وجود ندارد بلکه «تکامل» وجود دارد زیرا کمال یک مفهوم جامد است و طبیعت دائماً در حال تکامل است و ممکن نیست یک کمال ثابت و یک نهایتی برای آن فرض کنید و بگویید این به سوی آنجا می‌رود (این نفی غائیّت هم هست) و وقتی به آنجا برسد می‌ایستد، این یعنی سکون و مرگ، پس تکامل وجود دارد و کمال وجود ندارد، بنابراین حرکات طبیعت به پوچی منتهی نمی‌شود. حالا باید دید که تکامل و به تعبیر دیگر همان سنتز که مارکسیستها و هگل می‌گویند و از مرحله قبل آن را کاملتر می‌دانند، به چه دلیل پیدا می‌شود؟ اینجاست که اصل سوم دیالکتیک یا اصل «جهش و تبدیل کمیت به کیفیت» مطرح می‌شود. اساس این فکر را باز از هگل گرفتند، و علم هم بعد به سود اینها این نظر را تأیید کرد. می‌دانیم که هگل به اصل «تبدیل کمیت به کیفیت» قائل بود. البته بحث او مربوط به منطق بود و بیشتر روی معانی مجرّده دور می‌زد نه روی طبیعت، ولی او به طبیعت مثال می‌زد و می‌گفت مثلًا آب وقتی درجه حرارتش بالا می‌رود، در یک مراحلی این تغییرات کمّی است، ولی بعد که از درجه و حدّ معیّنی می‌گذرد، تغییر

---

۱. البته اینکه تعریف تکامل چیست، خود یک بحث مستقلی است و بحث بسیار مهمی است. ما یک‌جور تعریف می‌کنیم و آنها جور دیگر تعریف می‌کنند. آنها ناچارند تکامل را حداکثر از جنبه کمی یا از جنبه کیفی تعریف کنند. از جنبه کمی یعنی اینکه دستگاههای طبیعت با یک تشکیلات وسیعتری بروز و ظهور می‌کند. مثلًا اتومبیلی را که امروزه هست نسبت به اولین اتومبیلی که ساخته شد کاملتر می‌دانیم زیرا دارای تجهیزات بیشتری است و از کارآیی بیشتر برخوردار است. اما ما می‌گوییم کمال مساوی با وجود است و نقص مساوی با عدم، بنابراین «اشتداد در وجود» تکامل است. ما معتقدیم آنچه که اینها آن را تکامل می‌دانند اثر تکامل واقعی است نه خود تکامل، و لذا تکامل ماشینی را تکامل نمی‌دانیم، یک کمال نسبی است، یعنی برای انسان کمال است ولی برای آن قطعات آهن فرقی پیدا نشده است، برای انسان فرق کرده است. اما تکامل واقعی به این نحو است که مثلًا ماده، بی‌جان است، جاندار می‌شود. این واقعاً پله‌ای از وجود را طی کرده، یعنی وجودش اشتداد پیدا کرده، و کمال واقعی برمی‌گردد به وجود، یعنی مربوط به غایت هم نیست، یعنی اگر فرض کنیم که غایت نباشد باز این کمال هست.

کیفی پیدا می‌شود و آب تبدیل به بخار می‌شود. معنای این وضع این است که در مراحل اولیه، آب در یک صفت از صفات خودش (حرارت) تغییر کمّی می‌کرد و به تعبیر خودمان حرکت کمّی می‌کرد ولی یکمرتبه به مرحله‌ای رسید که تبدیل به بخار شد و ماهیتش عوض شد. اینجا که ماهیتش عوض می‌شود یعنی طبیعت با ماهیت دیگری در سطح بالاتری قرار می‌گیرد. البته اگر ایراد بگیریم که به چه دلیل بخار از آب بالاتر است، اینها دلیل ندارند و جوابی نمی‌توانند بدهند.

مثالی که مارکس ذکر کرده این است که چگونه یک پیشه‌ور تبدیل به یک سرمایه‌دار می‌شود؛ می‌گوید: ماهیت پیشه‌ور با ماهیت سرمایه‌دار دو ماهیت است، چون سرمایه به انسان یک نوع فکر، یک نوع روح، یک نوع شخصیت می‌دهد و پیشه‌وری نوعی دیگر.

می‌گوید پیشه‌ور در ابتدا پیشه‌ور است ولی کم‌کم رشد می‌کند و رشد می‌کند تا به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر نمی‌تواند پیشه‌ور باشد و باید به صورت یک سرمایه‌دار دربیاید؛ یعنی کسی که از کارگرها به صورت دسته جمعی استفاده می‌کند و دیگر دکان و کاسبی و اینها به دردش نمی‌خورد، همه اینها را رها می‌کند و به صورت سرمایه‌دار درمی‌آید و ماهیت او را پیدا می‌کند.

لنین مثال دیگری می‌زند، می‌گوید: «حکومت بورژوازی وقتی به عواقب افراطی خود می‌رسد تبدیل به حکومت پرولتاریا می‌شود». حکومت بورژوازی که به اصطلاح همان حکومت کاسب کارهاست در نقطه مقابل حکومت فئودالی است، و اینها معتقدند که از نظر تاریخ اروپا دوره فئودالی قبل از دوره بورژوازی است، و البته بعد به همه جهان تعمیم می‌دهند.

دوران بورژوازی یک نوع آزادی و دموکراسی را اقتضا دارد، ولی همین آزادی و دموکراسی رو به شدت می‌رود و بیشتر می‌شود، به آن آخرین حد افراطی خودش که می‌رسد دیگر غیر قابل بقاست و به حکومت پرولتاریا تبدیل می‌شود که حکومت کمونیستی باشد (که بدترین حکومتهای استبدادی است). و اینک به سخن آندره پی‌یتر توجه کنیم:

> «حال این توضیح باقی است که چرا و چگونه این دگردیسی عظیم در جهت خوش بینانه یک صعود دائمی انجام می‌شود؟ پاسخی که برای این سؤال پیشنهاد می‌شود نظریه تبدل انواع به صورت پیشروی یا جهشهای پی‌درپی است. اصل

حاکم بر این دگرگونی‌گرایی همـان قـانون معـروف تغییـر یـافتن کمیـت بـه کیفیـت است که هگل نیز به آن پی‌برده بود اما اکنون به گونه‌ای مـادی و تعمـیم یافتـه مطـرح می‌شود.

قانون مزبور را می‌توان این طور خلاصه کرد: هر چیز پس از رسـیدن بـه درجـه‌ای از تحول به چیزی دیگر تبدیل می‌شود. پس از رسیدن بـه درجـه‌ای از حـرارت، آب بـه بخار تبدیل می‌شود (مثال از هگل، تکـرار آن از انگلـس). همچنـین پیشـه‌ور پـس از رسیدن به سرمایه معیّنی تبدیل به سرمایه‌دار می‌شـود (مثـال از مـارکس) و حکومـت عامّه بورژوازی وقتی به عواقب افراطی برابر خـواهی دچـار شـد، بـه قـول لنـین بـه حکومت عامّه پرولتری مبدّل می‌شود.

اما در هر مرحله، قوانین حاکم بر شئ یا نهاد نیز به طور قاطع تغییـر مـی‌کنـد. قـوانین گازها با قوانین حاکم بر مایعات متفاوت است و قوانین مربوط بـه پیشـه‌وری نیـز بـا قوانین مربوط به سرمایه‌داری و غیره ...

از همین جاست که تفاوت میان تحول و انقلاب آشـکار مـی‌شـود. اولـی فقـط جنبـه کمّی دارد و دومی جنبه کیفی، اما گـذر از کمّـی مسـتلزم عبـور از آسـتانه بخصـوص است و توالی چنین جهشهایی است که زندگی کائنات و تاریخ جوامع را می‌سازد.»[۱]

توضیح عبارات فوق قبلًا گذشت، تنها مطلبی که باید درباره آن توضیح داده شود فرق میان تحول و انقلاب است: تحول، مطلـق دگرگـونی و تغییـر اسـت. تغییـرات تدریجی، تغییرات کمّی، همهٔ اینها تحول است؛ ولی انقلاب عبارت از همان تبدیل به کیفیت و تغییر ماهیت دادن است، و لهذا اینها مخالف تحول و طرفدار انقلابند، یعنی مخالف تغییرهای تدریجی و طرفدار انقلاب هستند، به این معنی که تحول تدریجی را هم به عنوان مقدمه‌ای برای انقلاب قبول می‌کنند؛ می‌گویند: این تغییرات تدریجی هر چه پیدا بشود ارزش ندارد و جامعه را به کمال نمی‌رساند، جامعه آنوقـت بـه کمـال می‌رسد که از این مرحله بگذرد و وارد مرحله جدید بشود. به همین دلیـل اینهـا بـا اصلاحات مثل بیمارستان ساختن و دار الایتام ساختن و نظایر ایـن کارهـا مخالفنـد. هرچند که اصلاحات در جهت بهبود وضع هم باشد، ولی چون مانع انقلاب می‌شود، با آن مخالف هستند، برای اینکه آن بغضها، آن کینه‌ها، آن خشونتها فـرو مـی‌نشـیند. بنابراین مردم باید هرچه بیشتر محرومیت بکشند تا نارضایی از وضع موجود بالا بگیرد

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۸ و ۲۹.

و انقلاب زودتر انجام شود. از نظر اینها اصلاحات یک نوع تخدیر است، چون تا حدودی آرامش ایجاد می‌کند. آنگاه آندره پی‌یتر به توضیح پیدایش عالم از نظر مارکس اشاره کرده و می‌گوید:

«پس بدین ترتیب توضیح زندگی عالم در خود عالم نهفته است. برای جهانی که خود، خودش را خلق می‌کند دیگر نیازی به «خالق» نیست. مارکس اعلام می‌دارد «تناسل خودرو تنها طریقه عملی رد نظریه خلقت است». در مورد اینکه بدانیم آیا مسئله دوباره در یک سطح بالاتر ظهور نخواهد کرد یعنی این نیروی مرموز که خود مولّد عالم است از کجا ناشی می‌شود، مکتب مارکس از طرح این سؤال خودداری می‌کند یا به عبارت بهتر مسئله را با همانند ساختن این نیرو با خود ماده حل می‌کند. مادی‌گرایی این مکتب نیز در همین است.»

در این قسمت آندره پی‌یتر به یک مطلبی اشاره کرده ولی بیانی که به کار برده است خیلی جالب نیست. مقصودش این است که وقتی مارکسیسم می‌گوید هر چیزی به طور ضرورت پشت سر چیز دیگر به وجود می‌آید این سؤال مطرح می‌شود که خوب، آن نیرویی که این شیئ را به وجود می‌آورد چیست. بالاخره مارکسیسم به خلق اشیاء و به وجود آمدن آنها معترف است، اکنون می‌پرسیم وقتی که شیئ خلق می‌شود ناچار باید نیرویی باشد که آن را خلق کند، آن نیروی مرموز خلق کننده چیست؟ به عبارت دیگر می‌خواهد بگوید ما یک ماده‌ای داریم و یک نیرویی که علم هم ماده و نیرو را به عنوان «اصل» قبول می‌کند و همان طور که ما می‌گوییم نیرو آن است که می‌دهد و ماده آن است که می‌پذیرد. پس اینکه گفته می‌شود ماده خودش خودش را خلق می‌کند به این معنی است که ماده با یک نیرو خودش را خلق می‌کند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که این نیرو از کجا آمده است؟ آندره پی‌یتر می‌گوید مارکس از طرح این مسئله خودداری کرده و با همانند ساختن این نیرو با خود ماده مسئله را حل می‌کند؛ یعنی مارکس ناچار است بگوید هر چه که ما درباره ماده می‌گوییم درباره نیرو هم می‌گوییم، زیرا ما این حکم را درباره هر پدیده‌ای می‌گوییم که در ذات خودش ضد خودش را پرورش می‌دهد. این سخنی است که آندره پی‌یتر می‌گوید ولی ظاهراً مارکسیستها تفاوتی میان ماده و نیرو قائل نیستند. به هر حال آنها این مسئله را با اینکه یک مسئله اساسی است طرح نکرده‌اند. ممکن است بگویند همه کاره خود ماده است

و ماده واجب الوجود است. سپس می‌گوید:

«چنین استدلالی دیگر به طور قاطع فراتر از نظریات فوئرباخ بود. همان طور که فوئرباخ پنداره‌گرایی هگل را به سطح طبیعت‌گرایی تنزل داده بود، به همان‌گونه نیز مریدانش طبیعت‌گرایی وی را به مادی‌گرایی تغییر دادند اما به یک مادی‌گرایی تحول‌گرای با بیانی نوین.» [۱]

در اینجا اشاره شده است به اینکه فوئرباخ یک شخص بود بدون اینکه مادی‌گرایی او از اصول تحول برخوردار باشد، و به قول اینها یک مادی‌گرای متافیزیکی بود، یعنی مادی‌گرا بود ولی طرز تفکرش دیالکتیکی نبود و اینها بودند که مادی‌گرایی متافیزیکی او را به مادی‌گرایی دیالکتیکی تبدیل کردند.

اینجا دو سه مطلب هست که به معارف اسلامی مربوط می‌شود و باید طرح شود.

یک مطلب که مطلب بسیار مهمی است این است: می‌گویند تغییرات کمّی که تبدیل به تغییرات کیفی شد ماهیت شئ عوض می‌شود، ماهیت شئ که عوض شد، قوانین مربوط به آن هم جبرا عوض می‌شود. مثلا آب تا آب است قوانین مخصوص مایعات را دارد، ولی همینکه تبدیل به بخار شد، آن قوانین دیگر بر آن حاکم نیست و یک سلسله قوانین دیگر که مربوط به گازهاست بر آن حکومت می‌کند. به همین دلیل جامعه وقتی مراحل را طی می‌کند، وقتی به مرحله تازه رسید، دیگر قوانینی که در مرحله سابق حاکم بود به درد جامعه نمی‌خورد و جامعه‌ای که با ماهیت جدید به وجود آمده است قانون جدید می‌خواهد. این یکی از آن حرفهای مهمی است که دارند راجع به اینکه دین منفی است، مخصوصاً آنچه که ما راجع به اسلام می‌گوییم که دین جهانی و جاودانی است.

از نظر اینها قانون نمی‌تواند جاودانی باشد. این سخن را از دو راه توجیه می‌کنند؛ یکی از این راه که هرچه در طبیعت پیدا می‌شود، مقتضای ذاتش این است که خودش در درون خودش نفی و انکار خودش را بپروراند، پس اسلام هم از درون خودش نفی خودش را به وجود می‌آورد به حکم قانون تضاد که بر همه طبیعت حاکم است. قبلًا گفتیم که فلسفه بودن به سه جاودانگی می‌انجامد: جاودانگی روح،

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۰.

جاودانگی حقیقت، جاودانگی اخلاق؛ بر خلاف فلسفه شدن.

پس ملاحظه می‌شود که چگونه اصول دیالکتیکی هر کدام جداگانه تز اسلامی را نفی می‌کند و اینها که می‌گویند اسلام با دیالکتیک سازگار است، معلوم نیست چگونه چنین حرفی را می‌زنند، چطور می‌گویند منطق اسلام منطق دیالکتیک است[۱]؟!

راه دوم اینکه جامعه وقتی تغییر کرد قهراً باید قانون آن هم تغییر کند، چون وقتی شئ تغییر کمّی کند ماهیتش تغییر می‌کند، و قانونی که بر ماهیتی مثلا آب حاکم بود نمی‌تواند بر ماهیت دیگر مثلا گاز حکومت کند، پس جاودانگی دین با اعتراف به تغییر و تحول جامعه معقول نیست.

این حرفی که اینها می‌گویند، راجع به ماده درست است؛ هر ماده‌ای در تغییر است، ما هم می‌گوییم هر ماده‌ای در تغییر است، قرآن هم گفته است: «افان متّ فهم الخالدون» [۲] یعنی پیغمبر به عنوان یک پدیده میرنده است. ولی قرآن که قانون است چرا میرنده باشد؟ این حکم مربوط به ماده است، قانون دیگر چرا میرنده باشد یا کهنه بشود؟ این سخن در مورد خود اصل تحول نیز مطرح می‌شود. بنابر اصل تحول هر چیز متحول است و در حال تکامل، [ولی آیا خود این اصل نیز متحول و در حال تکامل است؟] مثلا بنا بر نظریه داروین هر چیزی (در جاندارها) در تحول و تکامل است، ولی آیا این حرف شامل خود قوانین داروین هم می‌شود؟ یعنی داروینیزم هم در تکامل است [۳]؟ یا نه، داروینیزم قانون تکامل است و قانون تکامل ماده ضرورت ندارد که شامل خود قانون هم بشود، چون قانون «تکامل ماده» است نه قانون «تکامل ماده و قانون ماده».

ولی اینها می‌گویند: تغییرات در طبیعت یک تغییر سطحی نیست، بلکه تغییرات کمّی تبدیل به تغییرات کیفی و در نتیجه تغییر ماهیت شئ می‌شود، و وقتی ماهیت عوض شد قهراً باید قانونش عوض بشود، نظیر آنچه ما در نسخ ادیان می‌گوییم، منتها ما می‌گوییم بشر می‌رسد به حدی که می‌تواند از یک قانون ثابت پیروی کند (خاتمیت) ولی اینها می‌گویند جاودانگی محال است چون شما می‌خواهید قانون

---

۱. این موضوع در آینده مجددا مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. انبیاء/ ۳۴.

۳. ممکن است جواب مثبت بدهند، زیرا آنها مدعی هستند که حقیقت جاودانه نیست، متحول و متکامل است.

واحدی حاکم باشد بر ماهیتهای متعدد، بر جامعه‌ای که امروز دارای ماهیتی است و صد سال دیگر دارای ماهیت دیگر است. این مثل این است که قانون حاکم بر مایعات را بخواهید بر گازها حاکم سازید، که امری محال است. این، یکی از شاه حرف‌های اینهاست که چه در طبیعت و چه در جامعه نمی‌تواند یک قانون بر همه مراحل حاکم باشد، لذا اخلاق نمی‌تواند یک قانون ثابت برای یک انسان در تمام عمر و برای همه مردم از قدیم تا به امروز داشته باشد. این حرفی است که در اینجا به اشاره گفته شده ولی مسئله بسیار مهمی است که باید درباره آن فکر و تأمل کرد.

فطرت

مسئله دیگری که باید به آن اشاره کرد مسئله «فطرت» است زیرا مسئله تبدّل کمیت به کیفیت، به مسئله فطرتی که ما می‌گوییم مربوط می‌شود ولی در جهت سود تا اندازه‌ای نه در جهت زیان.

با اینکه در قرآن از فطرت زیاد یاد شده است ولی هرچه انسان جستجو می‌کند در هیچ جا یک بحث جامعی راجع به آن پیدا نمی‌کند.

در کلمه «فطرت» مفهوم «ابتداء» خوابیده است، به خلاف «خلقت»؛ یعنی کلمه «فطرت» دلالت می‌کند بر خلقت ابتدائی. عرب به «آغوز» [1] می‌گوید «فطرة». از ابن عباس منقول است که من معنای فطرت را نفهمیدم تا دو عرب نزد من به تحاکم آمدند (چون کلمه «فطرة» را ظاهراً قرآن برای اولین بار به کار برده، ماده فطر بوده ولی لفظ «فطرة» نبوده)، سر یک چاه با هم اختلاف داشتند، کسی که می‌خواست بر مالک بودن خودش دلیل بیاورد گفت: «انا فطرتها» یعنی ابتدا من آن را به آب رساندم، و حال آنکه اگر مثلا می‌گفت: «اوجدتها» این مفهوم در آن نبود.

در باب فطرت، ممکن است ما امر فطری را در مقابل امر اکتسابی بگیریم، چون فطرت از ماده فطر و فطر با خلق یکی است (الفطرة ای الخلقة) یعنی یک شئ که فطری است اکتسابی نیست. این درست است که هر امر فطری اکتسابی نیست ولی آیا غیر اکتسابی بودن و سرشتی بودن در تعریف امر فطری کافی است؟ آیا

---

۱. [شیر گاو و گوسفند ماده نوزاییده (فرهنگ معین).]

همین قدر که ما ثابت کردیم یک چیزی جزء سرشت انسان است، می‌توانیم بگوییم آن فطرتی که در قرآن است همین است و فطرت قرآن را ثابت کرده‌ایم؟ نه، چرا؟ زیرا اموری هم که در سرشت هست از کجا که اکتسابی نباشد، اکتساب تاریخی؟ یعنی آنچه که امروزه «فطریات حیوان» و «فطریات انسان» می‌نامیم و می‌گوییم جزء سرشت انسان است اینها معتقدند در طول میلیونها سال تدریجا در اثر مکتسبات نسلهای گذشته پیدا شده. مکتب مادی اساساً حرفش همین است که همه خصلتها را کار به وجود آورده، کار خود شخص یا کارهایی که از خارج، موجودهای دیگر روی او کرده‌اند، منتها برخی امور اکتسابی وجود دارد که اکتسابی بودن آنها بسیار روشن است و آنها همان چیزهایی است که یک موجود در بدو تولدش فاقد آنهاست و بعد، از محیط خودش می‌گیرد. خوب، اینها به سادگی معلوم است که مکتسب هستند، اما آنهایی هم که می‌گوییم به حسب سرشت و غریزه دارد، اینها هم مکتسباتی است که از میلیونها سال پیش جمع شده و متراکم گشته و برای بعدیها موروثی شده و حالا می‌گوییم جزء سرشت و نهاد آنهاست. بنابراین امر سرشتی که ناشی از اکتساب باشد چندان ارزشی ندارد. اگر فرض کنیم که دین امر فطری باشد ولی به این معنی فطری باشد که در اثر توجه نسلهای گذشته به دین کم‌کم برای آنها عادت شده باشد و کم‌کم به نسلهای بعد به ارث رسیده باشد، این فطری بودن ارزشی ندارد و دلیلی بر حقانیت دین نمی‌شود.

جواب این اشکال این است که اولًا، این مسئله وراثت به شکلی که ذکر شد، یک ادعاست و علم چنین چیزی را قبول ندارد که خصلتهای اکتسابی کم‌کم به صورت خصلتهای فطری درمی‌آید. نظریه داروین که از نظر تکامل تدریجی باطل شد، اصل جهش به میان آمد. اصل جهش به این معنی است که انواع، تغییرات تدریجی پیدا می‌کنند، ولی مادام که تغییراتشان تدریجی است، نوعیتشان تغییر نکرده، در یک مرحله خاصی است که یکمرتبه این تغییرات تدریجی تبدیل به یک جهش می‌شود به طوری که نوع دگرگون می‌شود (این همان تبدیل کمیت به کیفیت است). نوع که تغییر می‌کند اساساً خصلتها عوض می‌شوند. منتها این را چگونه می‌شود تفسیر کرد؟ اینها این مسئله را با همان لفظ ساده «تبدیل تغییرات کمّی به تغییر کیفیت» بیان می‌کنند و از نظر آنها مطلب مهمی نیست، قبلًا تغییر در کمیت بود و حالا تغییر در کیفیت است (قبلًا تغییر در یک عرض بود، حالا در عرض دیگری است)، در صورتی که این شیء واقعاً

تغییر ماهیت پیدا می‌کند، یعنی از نظر ما که بخواهیم تفسیر فلسفی بکنیم، برای این شئ صورت نوعیه جدید پیدا می‌شود غیر از صورت نوعیه قبلی. جماد وقتی که به مرحله نبات برسد (بنا بر همان سیر تکامل که امروزه قائل هستند) چنین نیست که جوهر همان جوهر باشد و تغییراتی در کمیت پیدا کرده باشد و حالا آن تغییرات کمّی تبدیل به تغییر کیفی شده باشد؛ نه، اینجا در واقع جوهر جدید پیدا شده و جوهری بر جوهر سابق اضافه شده؛ یعنی آنچه در سابق در ماده معدنی بوده الآن در نبات وجود دارد بعلاوه اینکه یک حقیقت با یک سلسله خواص دیگر پیدا شده است. اگر ما می‌گوییم شئ تغییر کمّی پیدا می‌کند یعنی استعداد ماده تکامل پیدا می‌کند تا می‌رسد به مرحله‌ای که صورت جدید پیدا می‌کند. این تبدیل جوهر به جوهر است[1].

بعد نبات سیر تدریجی می‌کند [2] می‌رسد به حیوان. حیوان همه خصلتهایی را که نبات دارد داراست بعلاوه خصلتهای جدیدی که در نبات نبود. اسمش را می‌گذارند «تبدیل کمیت به کیفیت»؛ بسیار خوب، ماهیتش عوض شده است یا نه؟ اگر عوض شده، حتما یک بارقه دیگری در ذات جوهرش اضافه شده، یعنی این طور نیست که جوهر همان جوهر است و فقط خاصیتها کم و زیاد می‌شود، که فلسفه اینها بر این اساس است که ماده همان ماده اولی است ولی بعد در اثر اینکه مکتسبات اضافه می‌شود [آثار عوض می‌شود] و این چیزی که شما می‌گویید ماهیت جدید، همان مکتسبات گذشته است. «مکتسبات گذشته» یعنی چه؟ شما که خودتان می‌گویید

---

۱. ممکن است آنها بگویند شما اسمش را «تبدیل جوهر به جوهر» گذاشته‌اید و الّا این کیفیت جدید است نه جوهر جدید.

جواب: جواب این حرف خیلی روشن است. این وضع تازه که شما اسمش را گذاشتید «کیفیت» آیا ماهیتش عوض شد یا نشد؟ اگر ماهیتش عوض نشد دلیلی ندارد که خواص و آثارش عوض بشود و حال آنکه خودشان هم تعبیر می‌کنند که ماهیتش عوض شده است و این چیز دیگری است و لذا می‌گویند قانونش باید قانون دیگری باشد. حالا اگر بگویید در لفظ خیلی سختگیری نکنید و هرچند که می‌گویند ماهیتش تغییر می‌کند ولی مقصود همان کیفیت است، جوابش این است که: همه حرفهای ما در فلسفه همین است که «کیفیت» که شما آن را به صورت «عرض» تلقی می‌کنید، این عرض تابع اصل و موضوع خودش است و تا در اصلش تغییر پیدا نشود محال است که در آن تغییر پیدا بشود، منتها شما کیفیت را می‌بینید و اصلش (جوهر) را نمی‌بینید؛ یعنی این تغییر کیفی دلیل بر تغییر جوهری است.

۲. حالا به قول اینها همه نباتها دارای یک جوهرند، ولی به قول مرحوم آخوند در هر مرحله‌ای جوهر نبات تغییر کرده ولی یک جا تغییرش شدید است.

ماهیت عوض شده است[1].

پس حرف ما این است: اینها که گفتند تبدیل کمیت به کیفیت، خواستند بگویند تغییر کمّی باعث تغییر عظیم در شئ می‌شود و این تغییر عظیم را اینها با این لفظ بیان

---

۱. - آنها که ماهیت را به این معنای فلسفی به کار نمی‌برند.

جواب: به هر معنی بگویند، بالاخره یا جوهر تغییر کرده و یا عرض؛ اگر جوهر تغییر کرده باشد که فهو المطلوب و اگر عرض تغییر کرده باشد، عرض که بیخود تغییر نمی‌کند.

- عرض تغییر کرده یعنی ماده است و ماده که تغییر کند آثارش هم تغییر می‌کند.

جواب: ماده تغییر نمی‌کند، ماده در ماده بودنش لا یتغیر است.

- در ماده بودنش نه، اوضاعش تغییر می‌کند، اتمها به شکلی بودند، بعد شکلش تغییر می‌کند.

جواب: خوب، شکلش تغییر کند، چرا سایر اعراضش تغییر می‌کند و مثلاً تغییر «وضع» منجر به تغییر «کیف» بشود؟

- این خاصیت ماده است.

جواب: خاصیت ماده این است که کار گزاف صورت بگیرد؟ اگر ماده مبدأ این تغییر است چرا اول نبوده؟

- چون اول شکل دیگری داشت.

جواب: شکل، خودش اثر ماده است. همه این آثار مربوط به آن جوهری است که این حرکت و تغییر در آن پیدا می‌شود. آن جوهر یا در جوهر خودش تغییر می‌کند یا نمی‌کند؛ اگر تغییر نمی‌کند تمام خصلتها از آن اوست.

- جوهری در کار نیست، ذرات اتم است.

جواب: همان ذرات اتم جوهر است یا عرض؟

- جوهر.

جواب: خوب، این جوهر در جوهریت خودش تغییر می‌کند یا نه؟ در جوهریت خودش تکامل پیدا می‌کند یا نه؟

- همه خصوصیات مربوط به وضع اتمهاست، اگر این اتم اینجور قرار بگیرد یک خاصیت دارد و اگر آن جور قرار بگیرد خاصیت دیگری دارد.

جواب: یک خاصیتی مقارن با خاصیت دیگر باشد غیر از این است که «دارد». مثلاً اگر یک شکل هندسی داشته باشیم مانند مربع، بگویند خاصیت مربع چهارگوش بودن است خوب این خاصیت هندسی آن است، شما دیگر نمی‌توانید بگویید این شئ اگر مربع باشد شیرین است و اگر کروی باشد تلخ است.

- این همان وضعی است که در داخل اتمها وجود دارد.

جواب: داخل اتمها چیست؟ صحبت سر تفسیر همین است. مثلاً اگر الکترونها ۱۵ باشد فلان حالت پیدا می‌شود، آیا این خاصیت عدد است؟ یا اینکه ذاتش در حالت ۱۰ بودن الکترون یک ذات و جوهر است و در حالت ۲۵ بودن ذات دیگر؟ و الّا تنها کم و زیاد شدن عدد بدون تغییر ذات چطور ممکن است منجر به تغییر کیفیت شود؟ کمیت یک مقوله است و کیفیت مقوله دیگر و محال است کمیت تبدیل به کیفیت بشود. ما داریم تحلیل می‌کنیم و در این تحلیل می‌گوییم: اگر آنچه که در ماده تغییر می‌کند فقط عدد باشد (حرفی که فیثاغورس گفته) عدد نمی‌تواند جز خاصیت عددی داشته باشد، عدد دیگر خاصیت کیفی نمی‌تواند داشته باشد، ولی این شئ وقتی دارای یک سلسله خاصیتهای کیفی می‌شود، غیر از کمّی، خاصیتهای کیفی گزاف نمی‌تواند باشد، [اما] همین

←

کردند. مثلًا می‌گویند آب شد بخار، و اسم این را می‌گذارند «تبدیل کمیت به کیفیت»؛ یعنی بالا رفتن حرارت آب، و همان کمیت درجه حرارت تبدیل [شد به] کیفیت (که حرف بی‌معنایی است). چون این اصل را اینها در طبیعت دیده‌اند که اشیاء دارای یک ماهیتند و در یک جریانهایی تدریجا همان ماهیت ممکن است تغییر کمّی پیدا کند و وضعش عوض نشود و آثار همان آثار باشد، ولی کم کم این تغییر کمّی زیاد شود تا یکمرتبه واقعیتی به وجود می‌آید با یک سلسله خصلتهای نو، همان خصلتهای قدیم را هم دارد ولی یک سلسله خصلتهای جدید پیدا می‌کند، اینها با کلمه «تبدیل کمیت به کیفیت» خودشان را خلاص کردند. اما ما در پاسخ می‌گوییم خصلتهای نو مبدأ نو می‌خواهد و در اینجا بر همان مبدأ اولی چیزی اضافه شده است یعنی مبدأ اولی در ذات خودش چیزی بر او اضافه شده است که دارای خصلتهای جدید شده است. ماده اگر زنده شد اینجور نیست که همان ماده سابق است در همان حد وجودی سابق، منتها همان خصلتهایی که اول داشت مثلًا قوه جاذبه، قوه دافعه، همین خصلتها کم کم زیاد شد، یکمرتبه شد موجود جاندار با خصلتهایی که اصلا در بی‌جان وجود ندارد: خصلت جذب مواد از بیرون، خصلت تولید مثل و امثال آن. اینجا یک چیزی به وجود آمده است با خصلتهای جدید. پس تفسیر صحیح این وضع این است که ماده در آن حرکاتی که در او پیدا می‌شود (و به قول شما تغییراتش کمّی است و ما همان را هم کمّی محض نمی‌دانیم)، می‌رسد به مرحله‌ای که مستعد می‌شود که خودش چیز دیگر بشود و واقعیتش تکاملی پیدا کند یعنی بر نفس واقعیتش افزوده شود. این حیات جزء جوهرش است. اینها که ما می‌بینیم، آثار حیات است.

فطرت در انسان همان امر الهی است؛ [بر وزن] فعله است (و فعلهٔ لهیئهٔ) یعنی گونه خاص از خلقت ابتدایی الهی در انسان؛ یعنی آن مرحله که انسان، انسان شد؛ فرق نمی‌کند که انسان را تطور یافته از حیوان بدانیم به شکلی که امروزیها می‌گویند، یا تکامل یافته به شکلی که مذهب می‌گوید. اینکه مذهب می‌گوید: خمیره انسان را چهل شبانه‌روز سرشتند و «فاذا سوّیته» [1]، معنایش آماده شدن است و الّا خداوند

←

که ببینیم مقارن با خاصیت کمّی واقع شد نمی‌توانیم این را مستند به آن بدانیم. در علم ممکن است مسامحه بشود و این تعبیرات به کار رود، ولی فلسفه اجازه نمی‌دهد که چنین تعبیرات مسامحه‌آمیز به کار رود.

۱. حجر/ ۲۹.

می‌توانست بدون چهل روز خلق کند. پس ماده می‌رسد به مرحله‌ای که مستعد می‌شود برای اینکه صورت جدید بپذیرد، نه اینکه محصول مکتسبات گذشته به تدریج متراکم می‌شود. کار مکتسبات گذشته این است که حداکثر استعداد ماده را اضافه می‌کند تا می‌رسد به مرحله‌ای که فعلیت جدیدی پیدا می‌کند. این فعلیت جدیدی که به انسان داده شده است، فرقی که با فعلیتهای دیگر دارد این است که امر الهی است. آقای طباطبائی یک بحث خوبی در تفسیر دارند، می‌گویند: قرآن هر جا که «امر» می‌گوید در خلقتهای بی‌زمان است و هر جا که «خلق» می‌گوید در خلقتهای زماندار است، و این توجه خوبی است.

انسان چون تنها موجودی است که رسیده است به مرحله‌ای که استعداد وجود امری دارد و به تعبیر قرآن استعداد روح دارد، دین که فطرت است، گونه‌ای از آفرینش است و هر چیز دیگری که فطری باشد مانند عقل فطری و اخلاق فطری و حتی دوستی و عشق، همه اینها آثاری است که مترتب می‌شود بر آن مرحله خاص که طبیعت و ماده دارای چنین آفرینشی می‌شوند[1].

به هر حال غرض اینها که آمدند و چنین مسئله‌ای را تحت عنوان «تبدیل کمیت

۱. سؤال: این از خارج می‌آید؟

جواب: مقصودتان از «خارج» چیست؟

– خارج از ماده.

جواب: بله، حتما از خارج ماده می‌آید. این حقیقتی است که مثل خود ماده از بیرون افاضه شده است و به همان معنی که وجود ماده قائم به غیر است، آن هم از بیرون افاضه شده است، یعنی از جانب خدا.

– خدا که بی‌سبب بالاخره کاری انجام نمی‌دهد، این خود ماده است که به شکلهای مختلف در پی می‌آید.

جواب: ماده که به خودش نمی‌تواند مرتبه وجودی بدهد. ماده، ماده است. ماده الآن دارای یک درجه از وجود است که این درجه را با اینکه حفظ کرده دارای درجه اضافه می‌شود، که به بعضی از درجات که می‌رسد به مرحله تجرد می‌رسد.

– پس این حرکت جوهر چه کار می‌کند؟

جواب: حرکت جوهری همین است.

– پس حرکت در ذات ماده است.

جواب: ذات ماده حرکت است؛ یعنی ذات ماده از بیرون آمده. وقتی گفتید «حرکت اشتدادی» یعنی اشتدادش از بیرون آمده، یعنی مرتبه قبلی استعداد رتبه بعد را دارد نه اینکه آفریننده مرحله بعد است. ماده خودش قابل است و هر مرتبه‌اش قابل مرتبه دیگر است. ماده حتی نسبت به مرحله بعد خودش خالق و نگهدارنده خودش نیست.

به کیفیت» تعبیر کردند این است که از یک طرف خواستند یک اصل مادی ذکر کنند در صورتی که این از آن اصلهایی است که بیشتر از آن مقداری که بتواند مادی باشد الهی است، منتها اینها با کلمه ساده «تبدیل کمیت به کیفیت» خواستند خودشان را خلاص کنند.

و حال آنکه اولًا کمیت یک مقوله‌ای است متباین با کیفیت و محال است کمیت به کیفیت تبدیل شود. تعبیراتی که در علم به کار بردن آنها به طور مسامحه‌آمیز جایز است در فلسفه جایز نیست. در این مورد حس ما اینجور می‌بیند که شیئ تا مدتی تغییرات کمّی پیدا می‌کند، بعد هم می‌بینیم یک کیفیات جدید پیدا شد. ما چون فقط محسوسات خودمان را بیان می‌کنیم، می‌گوییم کمیت تبدیل شد به کیفیت، یعنی تغییرات تا به حال کمّی بود، حالا شد کیفی، و دیگر کسی نمی‌تواند اشکال کند که کمیت ممکن نیست به کیفیت تبدیل شود، چون ما با مسامحه و در مقام بیان محسوسات چنین تعبیر کرده بودیم، ولی این امر نباید ما را در فلسفه هم به اشتباه بیندازد که واقعاً کمیت تبدیل به کیفیت می‌شود، عدد مثلًا تبدیل به شیرینی می‌شود. چنین چیزی معنی ندارد. این تعبیر ساده‌ای که اینها کردند، واقع قضیه این نیست.

وجوه تباین منطق دیالکتیک با اصول اسلامی

در گذشته گفتیم که اصول دیالکتیک هر یک به نحوی با اصول اسلامی ناسازگاری و تباین دارد. اکنون به وجه تباین هر یک از آنها با اصول اسلامی اشاره کنیم تا روشن شود اینکه می‌گویند منطق اسلامی هم دیالکتیکی است، سخنی نسنجیده و نادرست است که از روی جهل و نادانی گفته شده است.

اصل اول. اصل اول دیالکتیک اصل تضاد است. اصل تضاد به شکلی که مارکسیستها بیان می‌کنند و می‌گویند هر چیزی بدون استثنا (حتی «فکر») ضد خودش و نفی خودش را در درون خودش به وجود می‌آورد، با جاودانگی منافات دارد.

اصل دوم اصل حرکت است آن هم حرکت عمومی به طوری که هیچ استثنا ندارد و همه چیز را اعم از مجرد و مادی در بر می‌گیرد. بر طبق این اصل هیچ چیز (حتی «علم» و «فکر») به یک حال باقی نمی‌ماند. این اصل هم به نحوی با جاودانگی و اینکه یک شیئ ممکن است جاودان بماند منافات دارد.

اصل سوم اصل تکامل یا اصل تبدّل کمیت به کیفیت است که قبلًا هم درباره آن سخن گفتیم. این اصل هم به نحو دیگر با اصول اسلامی تضاد و تباین دارد.

گفتیم که اگر تنها اصل تغییر مطرح بود چندان مهم نبود. ما هم اصل تغییر را به نحوی قبول داریم، به این معنی که هر چه ماده و پدیده است متغیر است ولی قوانین ثابت هستند، جامعه متغیر و متکامل است ولی قوانین حاکم بر انسان و جامعه قوانین مشخص و ثابتی هستند، همان طور که داروینیزم و یا هر مکتب دیگری که قائل به تکامل انواع است اصل تکامل را شامل خود این قوانین نمی‌داند و می‌گوید قوانین تکامل، دیگر متکامل نیست و از آغاز تا پایان عالم یکی است.

این اصل سوم یک حرفی دارد که ماورای همه این حرفهاست و آن اینکه هر تغییر کمّی به یک تغییر دفعی- و به قول اینها تغییر کیفی (که همان تغییر ماهوی است)- منتهی می‌شود و وقتی تغییر کیفی و ماهوی پیدا شد دیگر قوانینی که قبلًا بر آن حاکم بود حاکم نیست، بلکه قوانین جدیدی بر آن حاکم است، مثل آب که قوانین مایعات بر آن حاکم است و همینکه تغییرات کمّی‌اش به حدی رسید که تبدیل به بخار شد و تغییر ماهوی پیدا کرد، دیگر قوانین مایعات بر آن حاکم نیست، قوانین گازها بر آن حاکم است.

بعد می‌گویند جامعه هم همین‌طور است؛ جامعه تغییرات کمّی پیدا می‌کند تا به جایی می‌رسد که تغییر کمّی تبدیل به تغییر کیفی می‌گردد و ماهیت جامعه عوض می‌شود، و وقتی جامعه تغییر ماهیت بدهد دیگر ممکن نیست قوانینی که مناسب وضع قبل بود، برای دوره بعدی هم مفید و نافع باشد. این اصل بیش از اصول دیگر دیالکتیک نیاز به بحث و تأمل دارد. اینجاست که آن مسئله‌ای که ما به نام «مقتضیات زمان» می‌گوییم، پیش می‌آید. افراد می‌گویند مقتضیات زمان فرق می‌کند و وقتی مقتضیات زمان فرق می‌کند قهراً قوانین حاکم بر جامعه باید مطابق با مقتضای زمان باشد. مسئله وقتی به این صورت کلی طرح شود قابل پس و پیش کردن هست، می‌شود گفت مقصود از «مقتضای زمان» چیست؟ یا می‌توانیم بگوییم که اگر بنا شود قوانین مطابق مقتضای زمان باشد، خود زمان باید تابع چه باشد؟ مگر شما برای زمان عصمت قائل هستید؟ یعنی جامعه به هر وضعی که بود قانون هم باید تابع آن بشود؟ این بدان معنی است که قانون خودش را تابع خواستهای مردم کند، در صورتی که یکی از کارهای قانون این است که به زمان افسار بزند و آن را کنترل کند. یا می‌توانیم این

سخن را که خود ما مکرر گفته‌ایم بگوییم که زمان هم [ترقی و پیشرفت دارد و هم انحطاط و انحراف]؛ یعنی بشر به حکم طبیعت ذاتی خودش که محکوم غریزه نیست و اختیار و آزادی بر او حکومت می‌کند و به حکم این سعه میدانی که دارد می‌تواند به جلو برود، می‌تواند انحراف به راست یا چپ پیدا کند، حتی می‌تواند جامعه را متوقف کند یا عقبگرد داشته باشد، و لذا جامعه‌های گذشته ترقی و انحطاط داشتند. زندگی حیوانات مثلًا زنبور عسل از چند هزار سال قبل تا به حال یک حالت یکنواخت داشته، چون غریزه بر آنها حاکم است و عقل و آزادی و ابتکار در آنها نیست، و حال آنکه بشر از آن زمان تا به حال هزار رنگ به زندگی خود زده است. بشر به حکم اینکه یک موجود انتخابگر و آزاد است و طرح زندگی خودش را می‌ریزد، یک موجود جایز الخطایی هم هست؛ به همان دلیل که پیشرو هست اشتباهکار هم هست. پس ما نمی‌توانیم دربست تسلیم مقتضیات زمان باشیم، بلکه باید تفکیک کنیم، ببینیم در زمان چه چیزهایی به وجود آمده است که اینها واقعاً برای بشر تکامل و کمال و سعادت است و چه چیزهایی پیش آمده است که اینجور نیست.

خوب، اگر مسئله در حد مقتضیات زمان باشد، این جوابها و این بحثها پیش می‌آید، ولی اینها جنبه علمی دیگری به مطلب می‌دهند؛ می‌گویند وقتی جامعه تغییر کمّی پیدا می‌کند و منتهی به تغییر کیفی می‌شود، اساساً ماهیت جامعه عوض می‌شود و وقتی ماهیت جامعه عوض شد جبرا قوانین آن هم باید عوض شود، و تغییر ماهوی جامعه را همان تغییر نیروی تولید می‌دانند، و از نظر اینها وقتی ماهیت نیروی تولید عوض شد، همه چیز در جامعه عوض می‌شود و حتی انسان هم عوض می‌شود.

پس باز می‌بینیم اصل سوم دیالکتیک با اصل مسلّم ما که جاویدان ماندن یک سلسله افکار و قوانین است تباین و ناسازگاری پیدا می‌کند.

اصل چهارم همان اصل تأثیر متقابل است. مفهوم این اصل این است که هیچ چیزی در دنیا نیست که در اشیاء دیگر اثر نگذارد و یا از اشیاء دیگر اثر نپذیرد، بلکه هر چیزی تمام کیان خودش را از اشیاء دیگر دارد، یعنی وابستگی دارد به همه اشیاء دیگر. قدمای ما یک حرفی دارند که از زمان هگل به این طرف مورد قبول نیست و آن اینکه می‌گفتند برای اشیاء ذاتی هست (حالا اعم از اینکه وجود باشد یا ماهیت) و در مرتبه زائد بر ذات، روابط و اضافاتی. اصل تأثیر متقابل را قدما هم قبول داشتند و کار به جایی می‌رسید که وحدت عالم مطرح بود. حتی خود ارسطو مسئله وحدت عالم را به

دو [شکل] مطرح کرده است که یکی از آنها به این نحو است: عالم حکم شخص واحد را دارد و اجزاء عالم به صورت یک سلسله اجزاء پراکنده‌ای نیست و یک دستگاه وابسته‌ای است و عالم یک کل تجزیه‌ناپذیر است [۱]؛ یعنی این یک فکر عوامانه و ابتدایی است که گفته می‌شود فلان شئ چرا خلق شد، اگر نمی‌بود چه می‌شد؟ این فکر ابتدا در ذهن می‌آید؛ ولی نه، هستی یک امر تجزیه‌ناپذیر است؛ یعنی امرش دایر است بین «نبودن» یا «همه‌اش بودن». این حرف یک حقیقت مسلّم و غیر قابل مناقشه‌ای است و همین حرف است که از یک جاهایی سر درمی‌آورد که برای بسیاری افراد به قول حافظ:

در کارگاه هستی از کفر چاره‌ای نیست آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد

در این حد قدما هم قائل بودند که همه چیز به همه چیز بستگی دارد. ولی آنها به این شکل می‌گفتند که هر چیزی در مرتبه ذاتش چیزی است که وابسته اشیاء است، هگل آمد و گفت واقعیت اشیاء جز نفس وابستگی چیزی نیست. اینها دیگر این حرف را که اضافه و جوهری داریم و عرضی و این‌گونه حرفها قبول ندارند و می‌گویند: اصلا هر چیزی جز اضافه چیزی نیست و واقعیتش اضافه و نسبت است. هگل که روی همان انتزاعات ذهنی خودش حکم می‌کند، می‌گوید ماهیت اشیاء را همان اضافات تشکیل می‌دهد. اینها (مارکسیستها) که مدعی هستند فلسفه هگل را تغییر دادند و به روی پا ایستاندند، دیگر این حرف را به آن صورت نمی‌گویند ولی از «اثر متقابل» سخن می‌گویند. اینها هم دیگر آن حرف قدما را قائل نیستند که برای اشیاء یک ذاتی هست که برای آن ذات آثار و اضافاتی هست، بلکه می‌گویند ماهیت هر چیز را رابطه با اشیاء دیگر تشکیل می‌دهد، و به تعبیر ما اگر گفته شود «ما هو؟» جوابش این نیست که مثلًا «الف و له رابطهٔ مع سایر الاشیاء»، بلکه جوابش این است که مجموع روابط متقابلی است با اشیاء دیگر.

از نظر اینها ماهیت یک شئ بستگی دارد با اشیاء دیگر؛ و از همین جاست که می‌گویند اینها در فلسفه‌شان اصل «هوهویّت» را انکار می‌کنند. اصل هوهویّت می‌گوید هر چیزی در مرتبه ذاتش خودش خودش است؛ اینها می‌گویند هر چیزی

---

۱. این مطلب را آقای طباطبائی نیز در یک جا از تفسیر المیزان طرح کرده و رد شده‌اند.

خودش عین ارتباط با اشیاء دیگر است، پس هیچ چیزی را ما به طور مطلق نمی‌توانیم در نظر بگیریم، هر چیزی ماهیتش وابستگی کامل دارد با شرایط محیطش، اگر آن شرایط محیط را عوض کنید ماهیتش عوض می‌شود، یعنی امکان ندارد شرایط محیط شئ را عوض کنید و ماهیتش باقی باشد و خودش باشد.

از اینجاست که اینها همیشه از شرایط عینی و ذهنی دم می‌زنند و می‌گویند شرایط عینی و ذهنی [شئ] چیز دیگری نیست، بنابراین همه چیز نسبی است؛ و حال آنکه ما دین را به عنوان یک امر مطلق می‌گیریم و مثلًا نمی‌گوییم اسلام محصول شرایط عینی عربستان و شرایط ذهنی پیغمبر (ص) است. از نظر اینها چنین چیزی محال است که یک فکر وابستگی خاص با شرایط محیط خود و شرایط روانی آورنده‌اش نداشته باشد، و حتی راجع به نظریات علمی این حرف را می‌زنند. مثلًا اگر هگل فلان فلسفه را ابراز کرده است، معنی ندارد این فلسفه به طور مطلق درست باشد، بلکه یک امری است که محصول خاص زمان و شرایط فکری هگل است، و از همین جا به خود آنها هم اشکال کرده‌اند که ماتریالیسم دیالکتیک هم محصول خاص زمان خودش است، پس شما چرا آن را به صورت یک امر مطلق ذکر می‌کنید؟ یعنی اصول چهارگانه شما یا اصول مطلقند و یا نسبی، اگر مطلقند معنایش این است که همه چیز نسبی نیست، و آنگاه سؤال می‌شود که علت استثنای این اصول از مسئله نسبیت چیست؟ چطور شد همه چیز در دنیا نسبی است جز اصول ماتریالیسم دیالکتیک؟ و اگر مطلق نیستند و نسبی هستند، پس معنایش این است که مطلق در عالم وجود دارد چون معنای نسبی بودنش این است که در همه جا صادق نیست، و آنجایی که این اصل (هیچ چیزی در این عالم مطلق نیست) صادق نباشد نقیضش که مطلق بودن باشد صادق خواهد بود. این مسئله نظیر «کلّ خبری کاذب» است که نمی‌تواند به عمومش باقی بماند، یا باید از اصل کاذب باشد و یا باید در بعضی موارد صادق باشد و در بعضی موارد کاذب، و بعمومه نمی‌تواند صادق باشد[۱]. باز می‌بینیم که اصل چهارم دیالکتیک چگونه با اصول اسلامی ما تباین دارد.

---

۱. قانون ناظر به خودش نیست. اینها می‌گویند که این چهار اصل بر جهان حاکم است و دیگر نظر به خود این اصول و قوانین ندارد، مانند «کلّ خبری کاذب» است که از خودش منصرف است.

جواب: مثال «کلّ خبری کاذب» شما را به اشتباه انداخت و تصور کردید که مسئله، مسئله واقعیت و ثبوت است نه ←

→
عالم اثبات. صحبت در این است که خود این اصول باید متغیر و نسبی باشند و نمی‌توانند اصولی مطلق و ثابت باشند.

– ممکن است بگوییم اساساً قانونی و اصلی در کار نیست، بلکه واقعیتی در خارج هست که ما آن را دریافت می‌کنیم.

جواب: خود این دریافت، واقعیتی است یا نه؟

– آنها که برای ذهن چیزی قائل نیستند.

جواب: این چه حرفی است؟! بالاخره دریافت هم یک واقعیتی است. هر کسی که یک نظریه‌ای می‌دهد، آن نظریه دریافتی است از خارج و واقعیت، و خود این دریافت به حمل شایع واقعیتی است، و علم از آن علم است. دریافت از آن نظر دریافت است که حیثیت ذات علم حیثیت ثبات است، یعنی اگر ثبات نمی‌بود علم نبود. این که می‌گویید دریافت، این دریافت واقعیت، علم است.

– این یعنی چه؟ علم کی؟

جواب: علم ما.

– خوب، تا ما هستیم این دریافتها را داریم، یک شخص دیگر در شرایط دیگر یک دریافت دیگر دارد. این که می‌گویید «واقعیت علم» یعنی چه؟ علم مگر یک واقعیت مجرد دارد؟ اگر «روح» بگویید، بله یک واقعیت مجرد دارد، ولی علم که دیگر چیزی نیست، یک سلسله قوانین است در خارج. تا ما هستیم این قوانین به ما وابسته است، ما که رفتیم دیگر واقعیتی وجود ندارد.

جواب: اگر قوانین در خارج است، به شما که وابسته نیست، آن که علم نیست، معلوم بالعرض شماست. قانون که شما می‌گویید، در خارج است؟

– نه.

جواب: در کجاست؟

– قانون، هیچی، یک دریافتهایی است که ما از خارج داریم.

جواب: شما می‌گویید «قانون». در خارج که قانون وجود ندارد، چون قانون یک کلیت است و این کلیت را ذهن به اشیاء می‌دهد. در خارج مثلاً آهن و حرارت و انبساط وجود دارد، این آهن در اینجا و آن آهن در آنجا وجود دارد، و همچنین حرارت و انبساط وجود دارد، بعد ذهن است که به اینها کلیت می‌دهد و می‌گوید: «هر آهنی در اثر حرارت انبساط پیدا می‌کند». این حقیقت با این وصف (کلیت) جز در ذهن ما در جای دیگری که نیست. البته منشأ انتزاعش در خارج است. حالا همین اصل، همین قانون که می‌گویید «هر آهنی در اثر حرارت منبسط می‌شود» از نظر شما یک پدیده مادی هست یا نیست؟

– کلیتش پدیده مادی نیست. پدیده مادی، جزئی‌های این قانون است.

جواب: آنها که به غیر مادی معتقد نیستند.

– یک امور اعتباری و انتزاعی است.

جواب: کلیت که یک واقعیتی است؛ یعنی چه که انتزاعی است؟ یعنی کلیت یک وجود مجازی است؟

– در ذهن بله؛ در ذهن یک اعتباری بیش نیست.

جواب: خود اعتبار هم در ذهن یک واقعیتی است؛ معتبر واقعیت ندارد، ولی خود اعتبار که واقعیتی است. تازه
←

کلیت اعتبار نیست؛ یعنی اگر در ذهن، کلی قابل انطباق بر کثیرین است، معنایش این نیست که چنین اعتباری می‌شود و واقعاً جزئی است؛ نه، در ذهن یک خصوصیت و نحوه وجودی دارد [که قابل انطباق بر کثیرین است] و لذا می‌گویید ظرف عروض و ظرف اتصافش هر دو ذهن است. همین‌جور که انسان در ذهن وجود دارد، کلیت هم به عنوان صفت این موجود ذهنی الآن در ذهن وجود دارد. بنابراین کلیت در ذهن یک امر واقعی است نه اعتباری. حالا، اگر شما علم را به حمل شایع ماده بدانید، همچنانکه اینها می‌دانند چون به غیر ماده عقیده ندارند، پس باید علم هم متغیر و متحول و نسبی باشد، همچنانکه آب جوی در دو لحظه یکی نیست و خودش نیست.

– وقتی که یک شئ را با شرایط خاصی دریافت کردیم و مثلًا پذیرفتیم که آب در صد درجه چنین حالتی دارد و در دویست درجه چنان، البته با این مقتضیات و شرایط، همیشه همین حکم ثابت است و نمی‌شود گفت با این خصوصیات و شرایط حکم ثابت نیست. بله با یک شرایط دیگر علم تغییر می‌کند، ولی این علم با این برداشت، با این خصوصیات، همچنانکه در خارج ثابت است، برای ما (در ذهن) هم ثابت است.

جواب: توجه نکردید به مطلب. یک وقت شما یک برداشتی دارید، یک برداشت خاص، مثلًا می‌گویید در شهر قم در زمان معین با درجه حرارت معین آب تغییر می‌کند، بعد می‌گویید برداشت من تنها همین است، شرایط آن که عوض بشود علم من هم عوض می‌شود و به تعبیر صحیح‌تر علم دیگری برای من پیدا می‌شود. پس علم شما از همان اول هم اطلاق نداشت و فقط برای یک موجود نسبی بود و در شرایط خودش هم همیشه صادق است. مثلًا اگر بگوییم «ارسطو شاگرد افلاطون بوده است»، شاگردی ارسطو برای افلاطون در آن مدت بیست سال معیّن بوده، ولی این سخن که ارسطو در آن مدت زمان شاگرد افلاطون بوده است، آیا در این زمان هم صادق است یا نه؟ مسلما صادق است.

حالا می‌آییم سر حرف اینها و اصول دیالکتیک را مورد بحث قرار می‌دهیم؛ می‌پرسیم آیا این اصول، برداشتی از یک واقعیت نسبی است یا نه؟ یعنی آیا این اصول یک چیزی است که می‌تواند یک چیز دیگر در بیست سال بعد جای آن را بگیرد از باب این که شرایط تغییر می‌کند، یا نه، همین‌جور که در مثال گفتیم علم ما مربوط به شرایط محدود زمانی و مکانی بود و وقتی شرایط تغییر می‌کرد علم اول صادق بود ولی علم دیگری پیدا می‌شود، پس علم ما تغییر می‌کند به معنای اینکه معلوم ما تغییر می‌کند؟

تغییر علم به اعتبار تغییر معلوم را ما هم قبول داریم ولی آن علم دیگر که جای علم قبلی می‌نشیند به معلوم دیگری تعلق دارد و علم اول نسبت به معلوم خودش همیشه صادق است؛ یعنی علم اول نسبت به شرایط سابق خودش در زمان بعد و تا هزاران سال دیگر هم صادق است؛ یعنی شرایط مربوط به دیروز بود، علم هم مربوط به دیروز بود، ولی علم من نسبت به شرایط دیروز همیشه صادق است، شرایط جدید که پیدا شد علم جدیدی آمد و علم قدیم بر صدق خودش باقی است. این حرفی است که در اینجا می‌گوییم.

ولی اینها یک حرف دیگری در اینجا دارند و آن این است: همان طور که نفس معلوم عوض می‌شود، نفس علم هم باید عوض شود؛ یعنی خواه معلوم ثابت باشد یا متغیر (که البته متغیر است) علم به اعتبار اینکه خودش محکوم قوانینی است که واقعیت محکوم آن قوانین است، نفس علم حتی نسبت به آن شرایط محدود نمی‌تواند باقی باشد یعنی علم شما به امر دیروز و شرایط دیروز با همان قیود، نمی‌تواند امروز هم صادق باشد، امروز نسبت به همان شرایط هم باید متغیر باشد. بنابراین، این حرف شامل تمام علمهای عالم می‌شود از جمله علم به اینکه همه چیز متغیر است، از باب اینکه خود این علم یکی از چیزهاست و یکی از آن پدیده‌هاست پس نمی‌تواند دیروز

صادق باشد و امروز هم همان‌طور صادق باشد.

– اگر ما علم را انعکاس خارج دانستیم و گفتیم خارج همیشه در تغییر و تحول است، بنابراین ثبات این علم [نباید] باشد چون فرض این است که خارج همیشه در تغییر است و علم هم جز انعکاس خارج چیز دیگری نیست.

جواب: اولًا علم انعکاس خارج نیست؛ انعکاس مقدمه‌ای است برای علم، و معنای آن این است که یک صورت را در یک لحظه در ذهن ثابت نگه می‌دارد و لهذا علم است و اگر صورت ذهنی تغییر کند علم نیست. مثال آن درست مثال دوربین عکاسی است. دوربین عکاسی یک منظره متغیر را ثابت نگه می‌دارد؛ یعنی اگر بنا بشود دوربین عکاسی به موازات خارج تغییر کند آنوقت دوربین عکاسی فایده‌ای ندارد چون فایده دوربین عکاسی این است که یک وضع خاص را ثابت نگه می‌دارد و هرچه تغییرات در «معکوس» حاصل شود، عکس به حال خود ثابت است. اگر بنا شود «عکس» به موازات تغییرات «معکوس» تغییر کند مثل آینه می‌شود، آینه می‌تواند چیزی را ثابت نگه دارد؟ نه.

– اگر آنها گفتند علم همین است چه می‌گوییم؟

جواب: آخر فرض این است که علم یک حالت ثباتی دارد، این را شما چه می‌گویید؟

– حالا آیا واقعاً آنها قائل به ثباتی برای علم هستند یا علم را تنها انعکاس خارج می‌دانند؟

جواب: آنها ممکن است علم را تنها انعکاس بدانند ولی این نظر حتما درست نیست و ما جواب می‌دهیم. مسئله علم، بعد منجر به این می‌شود که تکلیف حقیقت و خطا چه می‌شود، چون اینها می‌خواهند بگویند یک شئ نسبت به همان حالتی که علم نسبت به آن حالت بوده است خطای خودش را دربر دارد و تبدیل به خطای خودش می‌شود چون تبدیل به ضد خودش می‌شود. این مسئله برای آنها ایجاد اشکال کرده، لذا آمدند بحث حقیقت متحول و متکامل را طرح کردند که حقیقت [تحول] پیدا می‌کند، که ما این بحث را در اصول فلسفه درست شکافتیم و چهار معنی برای «تحول حقیقت» ذکر کردیم و ثابت کردیم که به هیچ معنی از معانی، تحول حقیقت معنی ندارد.

– آیا می‌توانیم اشکال را به سبک دیگر طرح کنیم و به جنبه علم کار نداشته باشیم و بگوییم اینکه حکم می‌کنیم همه اشیاء در حال تغییر است، یعنی اشیاء در خارج در حال تغییرند، اما «کونه فی حال التغییر دائماً» صرف‌نظر از علم ما یک حقیقت ثابتی است، پس همه چیز در حال تغییر نیست و شئ ثابت هم داریم؟

جواب: نه، این اشکال درست نیست، چون می‌توانند روی حرفهای خودمان جواب بدهند که این یک امر انتزاعی است و یک چیز دیگری غیر از تغییر نیست؛ مثل این است که بگوییم انسانی داریم و «کون هذا انسانا» داریم. «کون هذا انسانا» یک امر دیگری است. حداکثر این است که همان بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی به میان می‌آید که برای هر تغییری دو جنبه می‌شود در نظر گرفت، یک جنبه سیلان و یک جنبه ثبات؛ یعنی در هر تغییری خود تغییر در تغییر بودن خودش ثابت است. معنایی که آقای طباطبائی از حرکت توسطیه می‌کنند این است که: شئ در تغییر است ولی خود تغییر در تغییر بودن خودش ثابت است. این مطلب را مرحوم آخوند هم در یک جا به تعبیر دیگر بیان می‌کند و می‌گوید در تقسیماتی که در باب وجود می‌شود، همیشه احد القسمین به اعتباری شامل قسیم خودش می‌شود. مثلًا اگر می‌گوییم موجود یا ذهنی است یا خارجی، خارجی به اعتباری شامل ذهنی هم هست، یعنی در عین اینکه دو قسیم هم هستند، باز وجود ذهنی خودش نوعی از وجود خارجی است؛ و همچنین

→

قوه و فعل که قوه باز نوعی فعلیت است. همچنین موجود تقسیم می‌شود به ثابت و متغیر، و هر تغیری به نوعی [ثبات] است، یعنی متغیر در متغیر بودنش ثابت است نه متغیر، چون ثبات هر چیزی به حسب خودش است. لهذا این اشکال به آنها وارد نیست، چون این گونه ثبات عین تغییر است و چیز تازه‌ای نیست. «ثبات تغییر» معنایش این است که تغییر تبدیل به لا تغییر نمی‌شود، نه اینکه واقعاً دو چیز داریم که یکی متغیر است و دیگری ثابت.

«از خود بیگانگی» فوئرباخ تا «ماتریالیسم تاریخی» مارکس

از مادی‌گرایی فلسفی به مادی‌گرایی اقتصادی

در این فصل کوچک که آندره پی‌یتر تحت عنوان از «مادی‌گرایی فلسفی به مادی‌گرایی اقتصادی» مطرح کرده است چنین می‌خوانیم[1]:

«معهذا استفاده از نظریات فوئرباخ توسط مارکس و انگلس به همین جا محدود نمی‌شد و نمی‌توانست هم محدود شود. «بشرگرایی واقعی» آنان نمی‌توانست به یک

---

۱. این کلمات و این واژه‌هایی که در این قسمت به کار رفته است همه معنی دارد؛ و نیز اینکه اینها تعبیر «سوسیالیزم علمی» را به کار می‌برند مقصودشان این است که تمام این ایده‌ها را اگر کسی از این راه که ما می‌گوییم دنبال نکند، می‌شود خیالی، هرچند همان هدفهای ما را دنبال کند، چون تنها دید اجتماعی ما دید علمی است و غیر آن خیالی است، مثلًا کسانی که طرفدار سوسیالیزم‌اند ولی بدون اینکه توجه کرده باشند که سوسیالیزم با اقتصاد ارتباط دارد همین قدر می‌گویند سوسیالیزم باید برقرار شود، بدون اینکه شرایط اجتماعی و اقتصادی را در نظر بگیرند، یا مثلًا کسانی که طرفدار عدالت هستند، همگی دارای ایده‌های خیالی هستند. معتقدند هر کس که از اول عالم تا به حال طرفدار عدالت بوده، در واقع طرفدار یک رؤیای بی‌اساس بی‌پایه و طرفدار چیزی بوده که امکان وقوع نداشته است زیرا اینها سیر تحولات اجتماعی را در نظر نگرفتند لذا رؤیایی فکر می‌کردند و حرفهای آنها ارزش واقعی و عملی ندارد.

نمایش صرفاً مرامی از انسان و جهان محدود شود. آنها قصد داشتند یک موجود اجتماعی مجسم در زمان را جایگزین موجود انتزاعی فوئرباخ کنند. احساس مذهبی که فوئرباخ آن را همچو رویایی بیرون از زمان تصور می‌کرد و برای مریدان وی تبدیل به یک محصول اجتماعی می‌شد وابسته به شکل معینی از جامعه بود و برای الغای آن احساس می‌بایستی ابتدا آن جامعه را نابود کرد. بنابراین آنها از انتقاد دینی به انتقاد اجتماعی می‌گذشتند و از مادی‌گرایی فلسفی به مادی‌گرایی اقتصادی.» ۱

در این فصل نظر مؤلف بر آن است که سیر تفکر مارکس را بیان کند که چه چیزهایی را از فوئرباخ اقتباس کرده و چه تطور و تحولی را خودش ایجاد کرده است.

قبلًا دیدیم که مسأله بشرگرایی را فوئرباخ مطرح کرد و مدعی شد که دین سبب از خود بیگانگی بشر شده است و بشر آنچه را که خود داشت به موجود دیگری که خود آن را خلق و فرض کرده بود نسبت داد، بنابراین انسان باید به خود بازگردد و خودش خدای خودش باشد. این نوعی انسان‌گرایی است که فوئرباخ به آن معتقد بوده و مارکس هم از او اقتباس کرده است. ولی مارکس در این حد متوقف نشد، چون انسان‌گرایی فوئرباخ به تعبیر آندره‌پی‌یتر یک نوع انسان‌گرایی انتزاعی یا رؤیایی است یعنی پایه و اساسی ندارد؛ توجیه نکرده است که چرا انسان از خود بیگانگی دینی پیدا می‌کند و از چه راهی باید با آن مبارزه کرد، همین‌قدر گفته است که انسان از خود بیگانه می‌شود، گویی خود به خود و به طور اتفاقی چنین حالتی پیش می‌آید و مثلًا بعد هم می‌شود با عزم و تصمیم انسان را به خودش بازگرداند. کأنّه طرز تفکر فوئرباخ چنین چیزی بود. مارکس ضمن اینکه انسان‌گرایی را از فوئرباخ استفاده کرد خواست آن را از صورت یک امر انتزاعی به صورت یک امر مجسم یعنی به صورت یک امر خارجی و عینی درآورد. مارکس به اینجا رسید که انسان‌گرایی به معنای کلی معنی ندارد، زیرا از نظر مارکس انسان نوعی امری انتزاعی است؛ انسان در طبقه هویّت پیدا می‌کند. لهذا از نظر مارکس همه چیز ماهیت طبقاتی دارد، زیرا خود انسان در هویت خود ماهیت طبقاتی دارد، پس انسان دوستی عام هم بی‌معنی است، بر خلاف اسلام که به فطرت قائل است و انسانیت را در نوعیت خود جستجو می‌کند، ماهیت

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۳۰.

فوق طبقاتی دارد و مقوله‌های فرهنگی و انسانی از علم و اخلاق و هنر و فلسفه و دین می‌تواند ماهیت فوق طبقاتی داشته باشد.

بدین ترتیب مارکس از انسان‌گرایی که یک امر کلی بود به طبقه‌گرایی عبور کرد و اما در مورد اینکه ریشه این امر چیست و چطور می‌شود که از خود بیگانگی پدید می‌آید گفت این «از خود بیگانگی» معلول وضع خاص اقتصادی است که بر اساس استعمار و استثمار است. این بت را [که باعث از خود بیگانگی انسان می‌شود] گروهی به خاطر سودجویی و گروهی نیز به علت ناامیدی از همه جا و جستجو کردن یک مایه تسلّی به وجود آورده‌اند؛ و این وضع را باید از بین برد تا دین از بین برود. اگر این وضع از بین برود دین هم وجود نخواهد داشت و تا این وضع از میان نرود دین وجود دارد. پس نمی‌توانیم بدون اینکه دست به ترکیب جامعه بزنیم دین را از بین ببریم و لهذا مبارزه با دین در درجه دوم قرار می‌گیرد، به این معنی که نخست باید با علتش مبارزه کرد. این است که توجه به انسان در مکتب مارکس، توجه به یک طبقه خاص است، همان طبقه محروم. در واقع انسان پیشرو انسان تحصیل کرده نیست، بلکه انسان وابسته به ابزار تولیدی جدید است. و اما اینکه چرا انسانهایی وابسته به ابزار تولیدی جدید می‌شوند و عده‌ای وابسته به ابزار تولیدی کهنه، برای اینکه آن کسی که منافعش در ابزار تولیدی کهنه است، قهراً به آن گرایش پیدا می‌کند و آن که منافعش در جهت دیگر است گرایش او هم به همان طرف [خواهد بود]. و لهذا روشنفکر از نظر مارکس آن گروهی است که در جامعه خود آنتی‌تز را تشکیل می‌دهد. همیشه گروه تز که گروه سابق است طبعا به حکم وضع طبقه خودش در گروه تاریک فکر قرار دارد؛ و در مسلک اینها از جنبه روشنفکری مسئله علم و فرهنگ مطرح نیست که بگوییم هر کس معلوماتش زیاد است روشنفکر است و هر کس بی‌سواد است تاریک فکر است، این حرفها مطرح نیست. گروه وابسته به ابزار کهن، آن کس که وضع اجتماعیش وضع تز است، خواه ناخواه تاریک فکر است، یعنی طرفدار وضع کهن، و آن کس که وابسته به ابزار تولید جدید است یعنی منافعش در این جهت است، وضع اجتماعیش نوخواهی و تحول‌خواهی را اقتضا می‌کند. پس انسان‌گرایی در مکتب مارکس تبدیل می‌شود به طبقه‌گرایی، آن هم طبقه روشنفکر.

یک پیشگام: موئیزهس و از خود بیگانگی بشر[۱]

مؤلف کوشش کرده که یک حلقه واسطی بین فوئرباخ و مارکس پیدا کند، که آیا این تفاوتی که میان فوئرباخ و مارکس هست، تمام این فاصله را خود مارکس طی کرده یا نه، قبل از مارکس کس دیگری بوده و مارکس از او استفاده کرده است؟ می‌گوید: مقداری از این کار را یکی دیگر از هم شاگردی‌های مارکس به نام «موئیزهس» که از پیروان چپ‌گرای هگل بود انجام داد. کار او در این حد بود که آمد گفت پول مایه از خود بیگانگی بشر است، پس دین در درجه دوم قرار گرفت، یعنی اساس پول است و نیز برای پول است که دین به وجود آمده است، استثمارگرها به خاطر استفاده خودشان دین را به وجود آورده‌اند. پس نظام اجتماعی قائم بر مالکیت اختصاصی یعنی قائم بر حکومت پول است که سبب از خود بیگانگی می‌شود که در اینجا مسئله مالکیت مطرح می‌شود.

آورده خاص مارکس

در این فصل می‌خواهیم ببینیم نظریاتی که خود مارکس در این زمینه آورده است و مخصوص خود اوست چیست. آندره پی‌یتر در این باره چنین می‌گوید:

«مارکس ضمن دست‌اندازی بر مفهوم «از خود بیگانگی» به گسترش و تشریح آن پرداخت. ابتدا این مفهوم را گسترش داد. فوئرباخ می‌گفت انسان خدا را آفریده است. مارکس می‌گوید همچنین انسان «دولت»، «میهن»، «مالکیت»، «سرمایه»، ... را آفریده است و انسان همواره نسبت به این بتها از خود بیگانه می‌شود و خود را فدای آنها می‌سازد: شهروند نسبت به دولت، سرباز به پرچم، کارگر به سرمایه ... پس باید به از خود بیگانگی دینی، از خود بیگانگی سیاسی و از خود بیگانگی اقتصادی و اجتماعی را اضافه کرد.

در مورد توضیح این حالتهای از خود بیگانگی گوناگون که چرا بشریت چنین بتهایی برای خود می‌سازد و چه کسی آنها را می‌آفریند، مارکس پاسخ می‌دهد که کافی

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۳۰.

است وضع اجتماعی یا به طور دقیقتر وضع نیروهای مادی مورد توجه قرار گیرد.»[۱]

پس یکی از کارهایی که مارکس انجام داده تعمیم «از خود بیگانگی» است، زیرا فوئرباخ می‌گفت فقط دین است که انسان را از خود بیگانه می‌کند، اما مارکس دایره «از خود بیگانگی» را توسعه داد و گفت دولت و ثروت هم سبب از خود بیگانگی می‌شود؛ یعنی اینها هم بتهایی است که بشر خود ساخته است و در مقابل آنها خضوع می‌کند. پس تنها دین نیست که سبب از خود بیگانگی بشر می‌شود، دولت هم مظهر از خودبیگانگی بشر است. دولت را خود بشر ساخته است و غافل شده است از اینکه دولت را خود او ساخته است و مصداق «اتعبدون ماتنحتون»[۲] شده است. ثروت و مالکیت را هم خود بشر به وجود آورده و در مقابلش خضوع می‌کند.

کار دیگری که مارکس انجام داده است و از کار اولش مهمتر است این است که خواسته است علت و ریشه از خود بیگانگی انسان را کشف کند. ریشه از خود بیگانگی از نظر او همان نظام خاص اجتماعی و وضع ابزار تولید است و لذا برای یافتن ریشه از خود بیگانگی می‌گوید کافی است وضع اجتماعی یا به طور دقیقتر وضع نیروهای مادی مورد توجه قرار گیرد، که مقصود از «نیروهای مادی» نیروهای تولیدی و اقتصادی است. اینها می‌گویند: دوره اشتراکیت اولیه وضع زندگی اشتراکیت را ایجاب می‌کرد، چون نیروهای مادی یعنی ابزار تولید در یک حالت ابتدائی بود که ایجاب می‌کرد بشر به همان صورت زندگی بکند یعنی علتی برای تفرق و تشتت و دو و سه طبقه شدن وجود نداشت، چون ابزار بشر همان ابزار ابتدائی بود و بشر قدرت ذخیره کردن را نداشت، مثلاً هر کسی کوشش می‌کرد چیزی شکار کند و بعد همان را می‌خورد، مثل حیوانات که دائماً در حال دانه پیدا کردن و مصرف کردن هستند و ذخیره‌ای برایشان باقی نمی‌ماند. کم‌کم ابزار تولید[۳] تکامل پیدا کرد و رسید به مرحله‌ای که انسان بتواند ذخیره کند، مثلًا توانست کشاورزی کند و کشاورزی انسان را وابسته به زمین کرد و این سبب شد که بتواند بیش از مقدار مصرف فعلی

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۱.

۲. صافات/ ۹۵.

۳. البته این «ابزار تولید» به معنای اعم است.

تولید کند و مقدار زائد را ذخیره کند، بعد در همین مرحله بود که به کشف جدیدی رسید و آن اینکه فهمید که می‌تواند انسان را هم در خدمت بگیرد، لذا انسان را در خدمت گرفت و از نیروی او استفاده کرد، بعد زمین و آب را هم به خود اختصاص داد. این همان مرحله خروج از اشتراکیت ابتدائی و یک مرحله از تکامل ابزار تولید است. همینکه مالکیت اختصاصی بر ابزار تولید به وجود آمد هزاران چیز به همراه خودش آورد. یکی از آن چیزها دین بود، چون نیاز داشت به یک نیروی معنوی که جلوی تعدی و پرخاش و انقلاب را بگیرد، نیرویی که از درون طبقه محروم را قانع کند و به آنها بگوید اگر اینجا محرومیت می‌کشید در دنیای دیگر جبران خواهد شد. بنابر این وضع نیروهای مادی که تکامل پیدا کرد این مرحله را به وجود آورد که این مرحله هم مشتمل بر چند دوره است: دوره فئودالی، دوره بورژوازی، سرمایه‌داری و غیره[۱].

ابزار تولید، بعد به حدی تکامل پیدا می‌کند که مالکیت اختصاصی در درون خودش نمی‌تواند وجود داشته باشد. از نظر مارکس سرمایه‌داری دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، روی این حساب که دائماً مجبور به افزایش تولید و دچار بحران می‌شود و خود به خود منقرض می‌شود. پس باز ابزار تولید اقتضا می‌کند که در آینده مالکیت وجود نداشته باشد، طبقه کارگر پیروز می‌شوند و مالکیت اشتراکی برقرار می‌شود. پس مسئله از خود بیگانگی و ریشه آن و چاره آن بستگی دارد به ابزار تولید؛ یعنی ابزار تولید یک وقت اقتضا می‌کند مالکیتی وجود داشته باشد و اقتضا می‌کند همه از خود بیگانگی‌ها و توابع مالکیت که به قول اینها روبناست وجود داشته باشد، در شرایط دیگر ابزار تولید اقتضا می‌کند که مالکیت دیگر وجود نداشته باشد، آن که رفت همه از خود بیگانگی‌ها و روبناها از بین می‌رود[۲].

---

۱. پس این مرحله، مرحله‌ای است که خود شامل چندین مرحله می‌شود که در بحث «ماتریالیسم تاریخی» از آن بحث خواهد شد. این مرحله مجموع مراحلی است که ما بین اشتراکیت اول و کمونیسم قرار دارد. اینها تمام این مراحل وسط را یعنی از دوره‌ای که بشر از مالکیت اشتراکی ابتدائی رها شده و مالکیت اختصاصی پدید آمده است، به یک اعتبار یک آنتی‌تز می‌شمارند که تزش مرحله اشتراکیت اولیه و سنتزش صورت تکامل یافته‌ای از اشتراکیت یعنی اشتراکیت ثانوی یا کمونیسم است.

۲. این اشتراکیت اولی یک امر اضطراری بود؟

جواب: بله.

– یعنی اجبارا و بدون میل انجام می‌گرفت؟

جواب: نه، این مثل اشتراکی بودن آهوان است، یعنی علتی برای بروز اختلاف نیست.

←

آندره پی‌یتر سپس در ادامه مطلب از انگیزه پیدایش این بتها سخن به میان آورده و می‌گوید:

«انسان این بتها را به خاطر سودجویی و یا از روی ناامیدی می‌آفریند. مورد سودجویی مربوط به قدرتمندان است یعنی مربوط به کشیشان برای دین، سیاستمداران برای دولت، تیمسارها برای ارتش و سرمایه‌داران برای مالکیت است، مورد ناامیدی مربوط به ضعفا و بیچارگان است که به نوعی تسلّی، قهرمانی یا امید ماوراء روی می‌آورند تا از زندگی بینوای خویش بگریزند. در اینجا یک بار دیگر دین تریاک مردم است.»

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر اینها ماتریالیسم دیالکتیک را اساس قرار نداده بودند و قبلًا خدا و ماوراء الطبیعه را نفی نمی‌کردند، آیا باز هم در مورد دین چنین نظری می‌دادند که برای توجیه این‌گونه امور به وجود آمده است؟ پاسخ این است که ماتریالیسم دیالکتیک جز یک مادیت تحولی چیز دیگری نیست؛

←

ـ اینها که انسان را مثل آهو نمی‌دانند، بالاخره اختیاری برای او قائل هستند.

جواب: اینها برای انسان متعالی هم اختیاری قائل نیستند چه رسد به انسانهای اولیه. بله، این هست که بالاخره انگیزه‌ای در کار بوده که آنها را وادار به تعاون می‌کرده، یعنی به فطرتشان احساس می‌کردند که با تعاون و همکاری از گزند حیوانات درنده و سایر گزندها محفوظ می‌مانند، نظیر انگیزه‌ای که حیوانات را دور هم جمع می‌کند و در کمال صفا و صمیمیت با هم زندگی می‌کنند. انسان اولیه هم چنین بود، در درونش عوامل اختلاف وجود نداشت و به صورت یک «ما» زندگی می‌کردند.

– حیوانات که همه اینطور نیستند، بسیاری از آنها سر غذا و امور دیگر با هم دعوا می‌کنند.

جواب: می‌شود گفت که حیوانات به طبع اولیشان دعوا و نزاع نمی‌کنند و این انسان است که در اثر تبعیض و سایر محدودیتها اخلاق آنها را فاسد می‌کند و انگیزه دعوا و نزاع در آنها به وجود می‌آورد و چیزی شبیه مالکیت اختصاصی برای آنها درست می‌کند و دعوا و نزاع و کشمکش که روبنای مالکیت اختصاصی است طبعا به وجود می‌آید.

البته این هم هست که دعوا و رقابت همیشه سر مواد غذایی نیست، در حیوانات مقدار زیادی از دعواها سر امور جنسی است، کما اینکه در انسان هم تنها به اشتراکیت در اموال، اختلاف و نزاع برطرف نمی‌شود و برای بشر آن مقداری که شهرت و جاه و قدرت و اینها ارزش دارد، هرگز امور مالی ارزش ندارد. بنابراین چگونه می‌توان همه امتیازها را در جامعه کمونیستی از بین برد و مساوات کامل برقرار کرد به گونه‌ای که هیچ علتی برای نزاع و اختلاف وجود نداشته باشد. مثلًا رهبری جامعه کمونیستی را چگونه می‌توان بین همه بالسویه تقسیم کرد؟ بنابراین برای اینکه ریشه اختلاف کنده شود نیاز به امر بالاتری داریم، امری که با همه نسبت متساوی داشته باشد یعنی ایمان.

ماتریالیسم دیالکتیک جز یک دید مادی- آن هم به نحو خاص- درباره جهان چیز دیگری نیست؛ البته مستلزم نفی دین هم هست، چون ماتریالیسم طبعاً دین را نفی می‌کند. فوئرباخ هم به دلیل اینکه ماتریالیست بود دین را نفی می‌کرد، حتی یک قدم هم جلو آمد، یعنی ماهیت دین را از نظر روانی توجیه کرد، انسان را یک موجود دو سرشتی تشخیص داد که دارای یک سلسله نیکیها و یک وجود متعالی و همچنین دارای یک وجود منحط است، و بعد که سقوط می‌کند در وجود منحط، این تعالیهایی که برای خودش وجود داشته، اینها را در موجودی بیرون از خودش به نام خدا فرض می‌کند.

مارکس هم مثل فوئرباخ خدا را نفی می‌کند ولی در نحوه توجیه با او فرق دارد. مادیهای قبل هم دین را نفی می‌کردند ولی خودشان را قانع کرده بودند به اینکه پیغمبران مردمان مصلحی بودند و بهترین راهی که به نظرشان آمد اختراع کنند این بود که مردم را به یک سلسله امور غیبی سوق دهند. یک عده دیگر که چنین خوش‌بینی‌ای هم به پیغمبران نداشتند، می‌گفتند (العیاذ باللّه) آنها برای منافع خودشان این کار را می‌کردند؛ یعنی به هر حال ریشه دین را پیغمبران می‌دانستند و می‌گفتند ابتکاری است که از ناحیه یک گروه به نام پیغمبر صورت گرفته است.

در اروپا به قول خودشان مطلب را به صورت علمی‌تر مطالعه کردند، یعنی این را کافی ندانستند که دین را اختراع پیغمبران بدانند، بلکه معتقد شدند که یک زمینه اجتماعی وجود داشته که پیغمبران مظهر آن زمینه هستند و یا اینکه از آن زمینه موجود استفاده کردند؛ نه اینکه دین اختراع پیغمبران بود. همانهایی که گفتند دین مولود جهل بشر است زمینه را در مردم خواستند جستجو کنند. فوئرباخ آمد زمینه پیدایش دین را در یک امر روانی که اسمش را «از خود بیگانگی» گذاشت تشخیص داد. مارکس آمد و یک درجه آنطرف‌تر رفت و گفت نه، مسأله را تنها در یک امر روانی و به صورت امر روانی نمی‌شود توجیه کرد، بلکه به صورت یک امر اجتماعی و اقتصادی باید توجیه کرد.

بنابراین لازمه ماتریالیسم- هر ماتریالیسمی که باشد- نفی دین است و در این بحثی نیست، بحث و اختلاف در توجیه پیدایش دین است. عده‌ای آن را مستند به پیغمبران می‌دانستند، فوئرباخ یک علت روانی برای آن درست کرد و مارکس آن را تعلیل اجتماعی- اقتصادی کرد.

آندره پی‌یتر سپس در ادامه مطلب می‌گوید:

«پس کافی است وضع مناسبات مادی را تغییر داد، آنگاه دین به خودی خود از میان خواهد رفت. مبارزه ضد دینی بایستی ابتدا مبارزه‌ای اجتماعی باشد.»

این، مانند سخنی است که ما در مورد تهذیب اخلاق می‌گوییم که بعضی مردم در مسائل اخلاقی همیشه به معلول توجه دارند در صورتی که باید با علت رذائل اخلاقی مبارزه کرد تا معلولها خود به خود از بین برود. و در پایان چنین می‌گوید:

«پس در مجموع به نظر می‌رسد (این نتیجه‌گیری اساسی است) که این «از خود بیگانگی» های گوناگون هرگز چیزی جز انعکاس مستقیم وضع اجتماعی در زمانی معین نیست. اینها فرافکنی مناسبات مادی میان حکمفرمایان و فرمانبرداران در اندیشه است. پس نیروهای مادی (و تحول آنها) است که طرز تفکر افراد را توضیح می‌دهد.

بدین ترتیب نظریه وسعت یافته و تفسیر شده از خود بیگانگی، دروازه مادی‌گرایی تاریخی را به روی ما می‌گشاید.»

پس بدین ترتیب «از خود بیگانگی» فوئرباخ به وسیله مارکس کم‌کم به مسأله «ماتریالیسم تاریخی» منجر شد که در آن بحث می‌شود از اینکه اساساً تاریخ را چه چیزی به گردش درمی‌آورد؟ محرک اصلی تاریخ چیست؟ زیربنا چیست؟ که این را هم می‌توان به صورت دو مسأله برگرداند، یکی فلسفه تاریخ و دیگری جامعه‌شناسی. البته ایندو دست در گردن یکدیگر دارند. تا آنجا که به فلسفه تاریخ برمی‌گردد، مربوط به تفسیر تاریخ گذشته است و در پرتوی این نظریه ما می‌توانیم همه تاریخ جهان را تفسیر کنیم. مثلاً اگر گفته شود در چند هزار سال پیش در مصر فلان وضع وجود داشته ما فورا می‌توانیم علت آن را مشخص سازیم و نشان دهیم که وضع اقتصادی و تولیدی چنین وضعی را به طور ضرورت اقتضا داشته است. و نیز بنا بر این نظریه تبدلاتی که در تاریخ رخ داده است حتما مستند به تغییر اوضاع اقتصادی بوده است، و لذا هر پدیده‌ای را که به دست اینها بدهید با وضع اقتصادی و اجتماعی توجیه می‌کنند. مثلاً اگر از اسلام نام برده شود، فورا پیدایش اسلام را روی مناسبات اقتصادی و اجتماعی و وضع عربستان و روابط خاصی که میان تولید کننده و مصرف کننده وجود داشته توجیه می‌کنند، و لذا می‌گویند که چون مولود شرایط خاص خودش بود، در آن حد مفید هم بود، یک آنتی‌تزی بود در زمان خودش، ولی مانند هر

آنتی‌تز رفته رفته تبدیل به سنتز می‌گردد. فلسفه تاریخ مربوط به توجیه جامعه می‌شود از آن نظر که متحول است. و اما اگر جامعه را به حالت ایستا در نظر بگیریم، مثلًا وضع جامعه موجود را توضیح بدهیم، این بحث جامعه‌شناسی است که در آن سخن از زیربنا و روبنا به میان می‌آید. به هر حال این دو بحث از هم جدا نیستند و در واقع یکی هستند.

نظر مارکس و فوئرباخ نسبت به انسان

آنچه تاکنون از آندره‌پی‌یتر نقل کردیم این بود که حرف مارکس تحول و تطور یافته نظریه فوئرباخ است. در تمام این حرفها یک مطلب مغفول عنه ماند و بیان نشد و آن اینکه اساساً نظر فوئرباخ و مارکس درباره انسان چیست؟ و این مطلبی است که در اینجا باید بیان شود. البته از لابلای گفته‌ها یک چیز فهمیده شد و آن اینکه فوئرباخ انسان را یک موجود دو سرشتی می‌داند. بنابر نظریه فوئرباخ انسان آنچه را در خود سراغ داشت از نیکی و راستیها و امثال آن، در ماوراء خودش فرض کرد. لذا بنا بر عقیده وی خدا مخلوق انسان است ولی مخلوق این احساس انسان است که پنداشت آنچه از نیکی در خود سراغ دارد از جای دیگر است.

اینها می‌گویند مارکس از فوئرباخ پیش افتاد ولی اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم این پیش افتادگی از نظر [چگونگی نگاه به] انسان پس افتادگی است، زیرا انسان در مکتب مارکس دیگر آن موجودی که نیمی از وجودش متعالی و نیمی منحط است نیست، بلکه یک حیوان اقتصادی است، در درجه اول منافع اقتصادی برایش مطرح است، همه چیز انعکاسی از این است، و لهذا مارکس دیگر چیزی برای انسان باقی نگذاشت. انسان نوعی از نظر مارکس اصالت ندارد (برخلاف نظریه فوئرباخ). انسان در طبقه اقتصادی تعین پیدا می‌کند و انسانیتش شکل می‌گیرد[1].

---

[1]. - فوئرباخ هم که از نیکی، راستی، ... سخن می‌گفت بالاخره حرفش به چیزی شبیه حرف مارکس برمی‌گشت.

جواب: نه، این حرفها نزد فوئرباخ مفهوم دیگری داشته است.

– برای شخص مادی این کلمات چه مفهومی غیر از منافع شخصی و مادی می‌تواند داشته باشد؟

جواب: یک وقت می‌خواهید بگویید فوئرباخ چنین تزی نداشته، که حرف نادرستی است، چون قطعا چنین تزی داشته است، و یک وقت می‌خواهید بگویید فوئرباخ مادی چگونه می‌تواند از چنین تزی دفاع کند. ما که

←

مارکس که آمد، نظریه فوئرباخ را دگرگون کرد، اما هیچ نمی‌گویند که نظریه‌اش راجع به انسان هم دگرگون شد و حال آنکه دید مارکس راجع به انسان غیر از دید فوئرباخ نسبت به انسان است، یعنی از نظر مارکس انسان آن موجودی که نیمی از وجودش با شرافت است نیست و بدین ترتیب اخلاق هم از اصالت خودش می‌افتد (که بحث اخلاق را جداگانه باید مطرح کنیم). از نظر مارکس هر اخلاقی که «آنتی‌تزی» باشد اخلاق است، و هر چه که «تزی» باشد اخلاق نیست، انسان در خودش چیزی ندارد.

فوئرباخ می‌تواند تعبیر «از خود بیگانگی» را به کار برد، اما مارکس برای انسان چه «خود» ی قائل است تا «از خود بیگانگی» برای او مفهوم داشته باشد؟ بر اساس حرف خود فوئرباخ این ایراد به او وارد نیست [که چرا به «از خود بیگانگی» قائل هستی]. این نظیر تعبیری است که ما به کار می‌بریم و می‌گوییم یک انسان سقوط کرده است. «انسان سقوط کرده» یعنی خداوند انسان را با یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی آفریده است [1] و همان کرامت به او اجازه نمی‌دهد که دست به کارهای آلوده بزند. همینکه انسان مدتی گرفتار آلودگی شد آن احساس شرافت در او می‌میرد:

→

نمی‌گوییم او می‌تواند از تزش دفاع کند، ما همین قدر می‌گوییم که او برای انسان یک جنبه با شرافت و متعالی قائل بوده است.

– بالاخره مارکس هم به مفاهیم اخلاقی معتقد است و اینطور نیست که او به راستی و درستی عقیده نداشته باشد.

جواب: بله او هم معتقد است ولی نظر ایندو خیلی با هم فرق دارد. فوئرباخ می‌گوید این مفاهیم از درون انسان سرچشمه می‌گیرد و منبع و ریشه آن درون انسان است، انسان در نیمی از وجود خودش نیک است.

– اگر [او معتقد است که مفاهیمی از قبیل] راستی و درستی [از درون انسان سرچشمه گرفته است پس مادی‌گرایی او] یعنی چه؟

جواب: من نمی‌دانم یعنی چه، من می‌دانم او چنین حرفی زده، حالا این حرف با مادی بودن او قابل توجیه نیست، به ما مربوط نیست.

– ما نمی‌گوییم که چنین حرفی را نگفته است، می‌خواهیم بگوییم حرف او با حرف مارکس فرق ندارد.

جواب: چرا خیلی فرق دارد. فوئرباخ اومانیست است و حق دارد بگوید من اومانیست و پیرو مکتب اصالت انسان هستم، برای انسان اصالتهایی قائل هستم که در حیوان وجود ندارد.

پس او به انسانیت معتقد است ولو اینکه خدایی در کار نباشد و انسانیت از روی تصادف به وجود آمده باشد.

بالاخره یک موجودی هست که در سرشتش یک اصالتهایی هست و یک شرافت ذاتی‌ای دارد و این موجود که خدا را خلق کرده است به دلیل همان شرافت ذاتی‌اش خلق کرده است.

۱. در روایات نیز روی این مطلب بسیار تکیه شده است و ما هم روی آن بحث خواهیم کرد.

من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته[۱].
و هانت علیه نفسه من امّر علیها لسانه[۲].

این را ما می‌گوییم «از خود بیگانگی»، چون به یک شرافت ذاتی در درون انسان قائل هستیم. فوئرباخ هم که این حرف را زده، راست است، چون می‌گوید انسان وقتی شرافتی را که در خودش وجود دارد سراغ نمی‌گیرد از خود بیگانه شده است. او روی تز خودش می‌تواند «از خود بیگانگی» را مطرح کند. اما مارکس که انسان را در حد یک حیوان اقتصادی دنبال شکم پایین آورده است و می‌گوید همه راهها منتهی به شکم می‌شود و علاوه بر اینکه انسان را در حد حیوان تابع شکم پایین آورده است برای وجدان انسان از نظر نوعی اصالتی بلکه وجودی قائل نیست و منکر فطرت انسان است و معتقد است که وجدان انسان و نیز انسانیتش در طبقه تعین پیدا می‌کند چگونه می‌تواند «از خود بیگانگی» انسان را توجیه کند[۳]؟

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹.
۲. نهج البلاغه، حکمت ۲.
۳. ـ از حرف فوئرباخ این جور فهمیده نمی‌شد که انسان وقتی از خود بیگانه می‌شود چیزی را از دست می‌دهد، بلکه ظاهر حرفش این بود که از شرافت و نیکیهای خودش غافل می‌شود و آن را در موجود دیگری به نام خدا جستجو می‌کند. حرف اینها (مارکسیستها) هم اگر با حرف او تطبیق شود، مقصودشان از «خود بیگانگی» تنها غفلت از داشته‌هاست نه از دست دادن چیزی و این داشته‌ها همان قدرت و نیروی انسان است که با آن نیرو می‌تواند احتیاجات خودش را رفع کند، و از خود بیگانگی روی حساب غفلت از این نیرو و توجه به دولت یا خدا و امثال آن است. پس مسأله از دست دادن شرافت و شخصیت مطرح نیست تا اشکال شود که آنها برای انسان شرافتی قائل نیستند، بلکه معنای از خود بیگانگی غفلت از نیرو و قدرت خود انسان و توجه به منبع دیگری برای قدرت و نیروست.
جواب: نه، اینجور نیست. مسأله، مسأله انسانیت است و اینها مسأله «از خود بیگانگی» را به عنوان یک مسأله انسانی مطرح می‌کنند.
ـ «انسانی» به مفهومی که اینها به کار می‌برند یعنی انسانی مادی.
جواب: نه، نه در مسأله «از خود بیگانگی» تکیه اینها روی انسان است نه چیزی که وجه مشترک میان انسان و حیوان است و الا اگر همین «غفلت از نیروی خود» در حیوان هم پیدا بشود باید بگویند که این حیوان از خود بیگانه شده است. بعلاوه قبلاً گفتیم که اینها می‌گویند دین و دولت و سرمایه حتی طبقه حاکم را از خود بیگانه می‌کند و حال آنکه از نظر قدرت و افزایش امکانات، این طبقه چیزی از دست نمی‌دهد مگر اینکه گفته شود خود واقعی انسان به این است که به نیروی کار خود متکی باشد، انسان جز کار خود چیزی نیست و انسان اگر متکی به غیر کار خود شد از خود بیگانه شده است. سرمایه‌دار اتکایش به سرمایه است نه به نیروی کار
←

او معتقد است که آنچه که برای انسان اصالت دارد فقط و فقط امور اقتصادی است و همه چیز دیگر روبناست، اصالت ندارد، انعکاس و فرافکنی روابط اقتصادی است؛ اخلاق، دین و همه چیز انعکاس است. خوب، اگر چنین است پس انسان چه داشته است که از دست داده و از خود بیگانه شده است؟ هیچ.

بله، در پاسخ این ایراد یک چیز می‌توان گفت و آن اینکه بگویند- و این آخرین حرفی است که می‌توانند بزنند- که به وسیله این امور آزادی را از انسان گرفتند، زیرا هر کدام از اینها به صورت یک معبود و بت درآمدند و انسان به جای اینکه خودش را بپرستد، مالکیت، دولت و خدا را می‌پرستد.

حال می‌خواهیم ببینیم که آیا آزادی به معنای پابند نبودن به هیچ چیز برای انسان کمال است؟ آیا آزادی از همه چیز کمال است؟ آیا یک نفر کمونیست خود را پابند به این اصول (اصول مارکسیسم) می‌کند یا نه، از اینها هم آزاد است؟ این که معنی ندارد که انسان حتی خود را به اصول انسانیت هم پابند نسازد، و الا باید منحطترین افراد بشر بازیافته‌ترین افراد بشر باشند[1]، چون هیچ پابندی ندارد و هیچ

→

خود، پس از خود بیگانه شده است و همچنین دیندار و دولتی؛ و در این تز است که گفته می‌شود کار جوهر انسانیت است.

– خوب بگویند، چه مانعی دارد؟

جواب: نه، نمی‌گویند. شاهکاری که اینها به خرج دادند این است که انتقاد الهیون را که می‌گفتند در سایه مادیت، انسانیت و ارزش و شرافت انسان از بین می‌رود عکس کردند و گفتند انسان در سایه دین از خود بیگانه می‌شود و شرافت خویش را از دست می‌دهد. پس مسأله انسانیت و شرافت مطرح است* نه از دست دادن نیروی مادی، و الا اگر چنین بود در حیوان هم باید چنین «از خود بیگانگی» وجود می‌داشت و دیگر نمی‌توانستند جواب الهیون را بدهند.

۱. – در واقع بحث صغروی می‌شود که بگوییم تکامل چیست؟ او هم معتقد است که به سوی کمال باید رفت.

جواب: کمال چیست؟ این مثل همان «گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک» است، مگر کسی هم در عالم گفته است که گفتار بد، پندار بد، کردار بد؟ بحث در این است که گفتار نیک چیست.

– من هم حرفم همین است، پس بحث صغروی است.

جواب: حرف من این است که تا شما برای انسان «خودی» مشخص نکنید نمی‌توانید از «از خود بیگانگی» بگویید و با «خودی» که شما مشخص کرده‌اید دیگر برای انسان چیزی باقی نمانده است که از آن بیگانه شده باشد،

←

* در بحث «پراکسیس» خواهد آمد که اینها شرافت را در کار می‌دانند. علیهذا اصالت کار را از دست دادن مساوی است با از دست دادن شرافت انسانی.

چیزی جلوی آزادی او را نمی‌گیرد، در صورتی که اینها خودشان ناچارند قبول کنند که انسان گاهی از درون خودش اسیر می‌شود. خود اینها انسانهای اسیر جاه و پول را انسانهای منحط می‌دانند، یعنی انسانهای اسیر شده در درون خود می‌دانند. پس آزادی واقعی به این حرفها نیست که انسان هرچه از ناحیه بیرون وجودش کمتر مقید باشد شخصیت و آزادیش بیشتر است. آزادی مطلق مساوی است با اسارت از درون. ما باید اول انسان را بشناسیم و راه تکامل انسان را تشخیص دهیم. اگر انسان به چیزی که واقعا تکامل او در آن است بیشتر مقید و پابند باشد، آن چیز برای او کمال است، و هر چه که در مسیر تکامل انسان نباشد، پابند بودن به آن برای انسان نقص است. پس یک گیاه از آن مرحله اول که به زمین می‌رود و شروع به رشد می‌کند، آیا این گیاه در این مسیر از خودش بیگانه می‌شود؟ به یک معنی بله و به یک معنی نه، بلکه بیشتر به خود می‌رسد، از خود دانی‌اش به خود عالی‌اش می‌رود. اگر همین گیاه شعور یک انسان را داشته باشد، ما نمی‌توانیم بگوییم به دلیل اینکه خودش را رها کرده و از دانه بودن به این صورت درآمده پس از خود بیگانه شده است، بلکه این از خود به سوی خود می‌رود، و اگر این گیاه دربند این باشد که خودش را به عالیترین مراتب برساند، از خود بیگانه نشده بلکه بیشتر خود را باز یافته است. انسان هم همین‌طور است، انسان هر چه بیشتر به آن چیزی که صراط مستقیم اوست و کمال اوست وابسته باشد و او را پرستش کند، بیشتر خودش را بازیافته است، و همین حرف است که عرفا از قدیم روی آن تکیه دارند و می‌گویند خدا یک موجود بیگانه از انسان نیست، انسان هر چه به سوی خدا می‌رود از خود دانی و پست خودش جدا می‌شود نه اینکه واقعا از خود جدا می‌شود، فنای از یک خود است و بقای به خود دیگری. شیخ اشراق می‌گوید:

هان تا سررشته خرد گم نکنی　　خود را از برای نیک و بد گم نکنی
رهرو تویی و راه تویی، منزل تو　　هشدار که راه خود به خود گم نکنی

→

حیوانی است از حیوانها که اگر چه دارای نوعی وجدان است ولی این وجدان به نوعیتش تعلق ندارد، اصلش و چگونگی‌اش و رنگش و شکلش وابسته به طبقه اجتماعی است، علوّ و دنوّش به معنی وابستگی به ابزار تولیدی رشد یافته‌تر [و پست‌تر] است. خوب، اگر حیوان است، از خود بیگانگی هم ندارد، زیرا حیوانیت او سر جای خودش باقی است.

حافظ می‌گوید:

خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد　　　که بستگان کمند تو پایدارنند

بنابراین آقای مارکس برای انسان «خود» باقی نگذاشته است که صحبت از «از خود بیگانگی» می‌کند[1].

---

۱. سؤال اول: ممکن است نظر مارکس به «قدرت» باشد یعنی انسان در ذات خودش یک موجود مستقل است، بعد در اثر دین و سرمایه و حکومت، استقلال و قیام به ذاتش از او گرفته می‌شود و بنا بر این آنچه را که مال خود اوست نمی‌داند که مال خود اوست و خیال می‌کند مال دیگری است. مثلًا مردمی که در برابر دولت حالت از خود بیگانگی پیدا می‌کنند، خیال می‌کنند که خودشان چیزی ندارند و هر چه هست مال دولت است و نمی‌دانند که دولت قدرت را از آنها گرفته و به خود اختصاص داده و به صورت یک قدرت جدا و بیگانه و آنتی‌تز در مقابل آنها عرض وجود می‌کند.

جواب: خیال نمی‌کنم که قدرت برگردد به شخصیتی ـ به معنای انسانی کلمه ـ برای انسان. فرض کنیم که چنین چیزی باشد و انسان یک مقدار قدرتی داشته باشد و خودش نداند که دارای این قدرت است؛ آیا قدرت از آن جهت که قدرت است برای انسان شخصیت می‌شود، یا شخصیت بستگی دارد به مسائل روحی و معنوی و به قول اینها مسائل روبنایی؟ این است که به نظر می‌رسد اینها در فلسفه‌شان برای انسان به عنوان انسان چیزی باقی نگذاشتند که بعد بگویند: انسان با «از خود بیگانگی» آن را از دست می‌دهد.

سؤال دوم: یک انسان هنگامی که در سایه یک حکومت مستبد است با هنگامی که در سایه یک حکومت آزاد است دارای یک ارزش است؟

جواب: از نظر ما نه، از نظر آنها بله، چون از نظر آنها انسان شخصیتی ندارد تا آزاد بودن یا نبودنش فرقی داشته باشد. مثلًا یک حیوان ارزش این را دارد که محکوم انسان باشد یا نباشد؟ چه فرقی در مسأله به وجود می‌آورد؟ حیوان ارزش این را دارد که شکمش سیر باشد و بار زیاد روی دوشش نگذارند و به او رسیدگی کنند اما اینکه آقا بالاسر داشته باشد یا نداشته باشد برای او بی‌تفاوت است.

ـ تفاوتش در این است که اگر آقا بالاسر داشته باشد ممکن است بار زیادتر از او بکشد.

جواب: پس فرق در بار زیادتر کشیدن است نه اصل آزادی، در صورتی که آزادی برای انسان ارزش ذاتی دارد نه برای اینکه بار زیادتر نکشد. حتی ممکن است در سایه آزادی متحمل مشقتهای بیشتری شود ولی چون آزادیش محفوظ مانده برای او ارزش دارد. ما می‌گوییم:

آنچه از دونان به منت خواستی　　　بر تن افزودی و از جان کاستی

از نظر منافع مادی چه فرق می‌کند، منت و غیر منت یکی است. معلوم می‌شود که این منت به یک جایی از روح انسان ارتباط دارد که انسان برای آن ارزش قائل است؛ و همه اینها برمی‌گردد به یک احساس شخصیتی که انسان در درون خودش دارد. پس همه اینها بر اساس یک فلسفه‌ای است برای انسان که در آن فلسفه لااقل مثل فوئرباخ برای انسان نیمی متعالی قائل باشد. وقتی که انسان در فلسفه‌ای به صورت یک حیوان اقتصادی درمی‌آید همه این حرفها بی‌معنی می‌شود.

ـ واقعا معلوم نیست که وقتی اینها می‌گویند اقتصاد این جوری است، آن را یک عامل حساب می‌کنند یا اساسا ←

[اکنون که دانستیم مسأله «از خود بیگانگی» با مکتب فوئرباخ سازگار است اما با مکتب مارکس ناسازگار است این سؤال مطرح می‌شود که] چرا فلسفه مارکسیسم به «از خود بیگانگی» معتقد است با اینکه با فلسفه او ناسازگار است؟

جواب این است: اینها برای اینکه بگویند فلسفه مارکس صرفا تلفیق نیست، همیشه برای آراء او سابقه‌ای پیدا می‌کنند و آراء او را تکامل یافته آن آراء می‌شمارند.

مثلًا استالین می‌گوید: قبل از مارکس هم ماتریالیسم و دیالکتیک بود، ولی ماتریالیسم قبل از مارکس، ماتریالیسم قرن هجدهم بود که فوئرباخ تابع آن بود، و دیالکتیک هم دیالکتیک هگل بود، ولی مارکس دیالکتیک هگل را گرفت و پوسته‌هایش را دور ریخت و هسته معقولش را نگهداشت و از ماتریالیسم هم پوسته‌هایش را دور انداخت و هسته معقولش را گرفت، بعد این دو هسته معقول را با یکدیگر توأم کرد، شد «ماتریالیسم دیالکتیک»، که ما گفتیم اتفاقا نتوانسته آن پوسته‌ها را دور بریزد و حتی پوسته‌ترین پوسته‌ها در مکتب مارکس باقی مانده است، یعنی یک چیزهایی در فلسفه مارکس هست که از نظر هگل قابل توجیه است ولی از نظر مارکس قابل توجیه نیست که یکی از آنها مسأله ضرورت پیدایش ضدی از ضد دیگر است که این حرف فقط با فلسفه هگل قابل توجیه است که معقولات انتزاعی را عین خارج می‌داند. عین همین

←

ریشه و اساس می‌دانند؟

جواب: مسلّما ریشه و اساس می‌دانند. کلماتشان صراحت دارد. اصلا تمام این فلسفه بر همین اساس است. مثلًا مارکس در مورد سوسیالیزم هیچ وقت به عدالت تکیه نمی‌کند، یعنی از باب اینکه انسان عدالت‌خواه است و عدالت می‌خواهد. همه اینها را حرف مفت می‌داند و سوسیالیزم مبتنی بر این حرفها را «سوسیالیزم تخیلی» می‌داند. اساسا عدل و ظلم و این‌گونه مفاهیم را ذهنی و خیالی می‌داند و از نظر او هر ظلمی که در زمان خودش حالت آنتی‌تز داشته خیلی خوب بوده است. از جمله ایرادهایی که به آنها گرفته می‌شود همین است. مثلًا اگر مالکیت اختصاصی را بد و غیر عادلانه بدانیم، در منطق آن کسی که به ظلم و عدالت قائل است، از همان اول که مالکیت اختصاصی پیدا شده بود بد بوده است؛ اما منطق مارکس می‌گوید هرچه که جامعه را جلو ببرد خوب است، مالکیت اختصاصی اولی خوب بوده است؛ فئودالیزم در وقتی که آنتی‌تز بود خوب بود. لذا اینها می‌گویند اخلاق نسبی است، ظلم و عدل نسبی است، و اینها روی این مسائل تکیه می‌کنند، یعنی هر شخص مادی باید این جور باشد. اگر از فوئرباخ هم کسی بپرسد که روی چه حسابی برای انسان شرافت قائل هستی با این که به روح عقیده نداری جوابی ندارد. کسی که انسان را یک ماشین می‌داند نمی‌تواند برای او شرافت قائل باشد. آپولو با پنج میلیون قطعه شئ عظیمی هست اما شرافت ندارد.

اشکال در اینجا هم هست. «از خود بیگانگی» فقط با تز فوئرباخ جور درمی‌آید. آقای مارکس آمد نظریه فوئرباخ را راجع به انسان تغییر داد اما از خود بیگانگی‌اش را حفظ کرد در صورتی که نمی‌تواند تنها این قسمت از نظریه فوئرباخ را نگهدارد و قسمت دیگر را دور بیندازد[1].

۱. – برای مارکس چه ضرورتی دارد که جنبه با شرافت و متعالی را در انسان انکار کند؟

جواب: ضرورتش از این جهت است که هیچ خصلت ذاتی برای انسان قائل نیست (زیرا اگر به خصلت ذاتی قائل باشد به فطرت قائل است و اگر به فطرت قائل شود تمام فلسفه مادیت تاریخی در هم می‌ریزد) و همه اینها را روبنا می‌داند. روبنا یعنی انعکاس روابط اجتماعی و اقتصادی. انسان از نظر مارکس یک آئینه است که نصب شده و از روابط اجتماعی، به هر نحو باشد، انعکاساتی در آن پیدا می‌شود، روابط که تغییر کند انعکاسات منتقش در آئینه تغییر می‌کند، و همین‌طور که آئینه در برابر صور منتقش در آن اصالتی ندارد، انسان هم چنین است. لذا در مکتب مارکس انسان – یعنی انسان نوعی – معنی ندارد (چون فطرت ندارد).

– چرا اقتصاد برایش ارزش دارد؟

جواب: برای اینکه حیوانی است.

– پس شکم و آنچه متعلق به شکم است برای او اهمیت دارد (و اینها خود فطرت و سرشت اوست). پس اقتصاد برایش اصالت دارد چون شکم برایش ارزش دارد، پس تعالی و شرافت و نظایر آن مربوط به همین قسمت است.

جواب: پس شما با این حرفتان نظر ما را تأیید می‌کنید.

– بنابراین اموری که این جنبه‌ها را از انسان بگیرد سبب از خود بیگانگی او می‌شود.

جواب: در این صورت «خود» دیگر معنی ندارد. شما می‌گویید حتی سرمایه‌دار از خود بیگانه شده است، او که به منافعش رسیده و شکمش تأمین شده است، از چه «خودی» بیگانه شده است؟

– معلوم نیست او بگوید سرمایه‌دار از خود بیگانه می‌شود.

جواب: تصریح می‌کند که سرمایه‌دار از خود بیگانه می‌شود، همچنانکه محروم از خود بیگانه می‌شود. می‌گوید: پول سبب از خود بیگانگی انسان می‌شود، سرمایه‌دار را که استثنا نکرده است. «ما» می‌توانیم بگوییم پول انسان را از خود بیگانه می‌کند، برای اینکه برای انسان یک شرافت ذاتی قائل هستیم، اما «اینها» که به کرامت و شرافت انسان معتقد نیستند، از خود بیگانگی برای آنها مفهومی ندارد.

بخش دوم: مادی گرایی تاریخی

بخش دوم از فصل دوم کتاب مارکس و مارکسیسم آندره پی‌یتر به مبحث «مادی‌گرایی تاریخی» اختصاص دارد. اصطلاح «مادی‌گرایی تاریخی» را ظاهراً خود مارکس به کار نبرده بلکه بعدها انگلس براساس نظریات مارکس این اصطلاح را اختراع کرده است[1]. مادی‌گرایی تاریخی که از شاهکارهای مارکس به شمار می‌رود فلسفه تاریخ اوست.

امروزه علمی در دنیا به وجود آمده است به نام «فلسفه تاریخ». فلسفه عبارت است از توضیح و تفسیر جهان. فلسفه تاریخ عبارت است از توضیح جهان براساس [تاریخ]، و ماتریالیسم تاریخی توضیح تاریخ است بر اساس مادیت، بر اساس بنیادهای اقتصادی جامعه؛ یعنی همان‌طور که در جهان، ماده اصل است و روح انعکاسی است از ماده، در تاریخ هم ماده اصل است و جنبه‌های غیر مادی تاریخ انعکاسی از این اصل است. به عبارت دیگر ماتریالیسم فلسفی توضیح مادی جهان است که جهان واقعیت و ماهیت مادی دارد، و ماتریالیسم تاریخی توضیح مادی تاریخ

---

۱. انگلس دارای خصوصیات عجیبی است. اولا در نوشتن، مرد بسیار مقتدری است و نوشته‌های او بسیار مؤثرتر از نوشته‌های خود مارکس بوده است و ثانیا نسبت به مارکس هم خیلی وفادار مانده است.

است. فلسفه تاریخ علمی است که می‌خواهد ماهیت تاریخ را بیان کرده و توضیح دهد که تاریخ چیست، اصول حاکم بر تاریخ بشر کدام است و نیروی اصلی گرداننده تاریخ بشر چیست.

تاریخ را اگر صرف گذشت زمان بگیریم، هم انسان تاریخ دارد و هم حیوان، چون بر همه، زمان گذشته است، اما در فلسفه تاریخ نظر به این مطلب نیست، بلکه مقصود تحولات تاریخ است، آن هم از نظر اجتماعی؛ مقصود تحولات جامعه انسان است که فرع بر وجود عینی جامعه است؛ یعنی انسان در میان حیوانات این امتیاز را دارد که یک تاریخ متحول و متطوری دارد. این تحول ورای تحول زیست‌شناسی داروینی است. انسان از غیر جنبه زیست‌شناسی یعنی انسان از نظر تحولات اجتماعی، تاریخ مخصوص به خودش دارد و تحولات و تطوراتی دارد که این تحولات، تحولات زیستی نیست و حتی تصریح می‌کنند که از وقتی که انسان، انسان شده است، از نظر زیست‌شناسی هیچ‌گونه تغییری در انسان پیدا نشده است و حتی احتمال چنین تغییراتی را هم نمی‌دهند[1] و می‌گویند تکامل انسان از این به بعد در جنبه‌های روحی و اجتماعی است و بحث فلسفه تاریخ مخصوص تحولات جامعه است.

به هر حال انسان در میان همه موجودات یک خصوصیت ویژه‌ای دارد و آن اینکه دارای تاریخ اجتماعی متحول است. نظامات زندگی اجتماعی انسان متغیر است، اما نظامات زندگی حیوانات مثل زنبور عسل از چندین هزار سال پیش تا به امروز فرقی نکرده است. ما این مطلب را به این نحو توجیه می‌کنیم که انسان چون به مرحله عقل و اراده رسیده و یک موجود مختار و آزاد است، صرفا تحت حکم غریزه نیست و وضعش چنین است.

انسان تا وقتی محکوم غریزه است تحول تکاملی نوعی ندارد، تکاملش فردی است و تکامل نوعی‌اش محتمل است که از جنبه زیستی به حکم قوانین دیگری غیر از غریزه رخ داده است. غریزه حیوان جلو نمی‌برد، حکم یک سرپرست و قیّم را دارد که از طرف طبیعت قیمومیّت می‌کند و فقط فرد را پیش می‌برد. انسان به مرحله عقل و اراده که رسیده، به منزله فرزند بالغ عالم طبیعت است که به خود واگذاشته شده، به

---

۱. البته بعضی‌ها فرضیه‌هایی در این زمینه آورده‌اند، مثل کتاب نیقولاحداد که گفته است ممکن است در آینده تغییراتی در اندام انسان پیدا شود.

تعبیر سارتر موجود به خود وانهاده است، به اعتبار دیگر موجود مختار و آزاد است، یعنی آنقدر سرمایه به او داده شده است که نیازی به سرپرستی غریزه ندارد، کارهایش را با عقل و اختیار خود انجام می‌دهد؛ و به دلیل آزاد و مختار بودن و از همین مجرای آزادی و اختیار، برایش امکان نوع خاصی از تکامل هست که تکامل اجتماعی تاریخی است، همچنانکه نوعی تکامل فردی اختیاری هم دارد؛ و به همین دلیل هم برایش امکان رجعت و انحطاط و انحراف به چپ و راست هست، در صورتی که حیوانات جبرا روی یک خط مستقیم سیر می‌کنند.

علمای جامعه‌شناسی و فلاسفه تاریخ کوشش کرده‌اند که قوانین این تحول را به دست آورند یعنی همان کاری که داروین در تحولات زیستی کرد اینها می‌خواهند در تحولات تاریخی انجام بدهند، و حتی این مسأله برایشان جای تردید است که اصلا این قوانین قابل کشف هست یا نه [1]؟

عده‌ای می‌گویند: قوانین حاکم بر تاریخ قابل کشف نیست چون اختیار بشر در قضیه دخالت دارد و کاری را که اختیار بشر در آن دخالت دارد نمی‌توان با قوانین طبیعی تحت ضابطه درآورد؛ یا باید قائل به جبر مطلق شویم و برای اراده انسان هیچ نقشی قائل نشویم که این را بتوانیم بگوییم و یا اگر بخواهیم برای انسان اراده و آزادی قائل شویم باید بگوییم که آن قوانین مضبوطی که در زیست‌شناسی به دست می‌آید در تاریخ به دست نمی‌آید. این راجع به این مطلب که آیا این قوانین را می‌شود به دست آورد یا نه. نظریه دورکهیم که قائل به اعتباریت فرد و جبر مطلق است اشکالی در قانون داشتن جامعه و تحولات جامعه (تحولات تاریخی) نمی‌بیند. ما نیز که قائل به ضرورت تاریخ هستیم نه جبر تاریخ، برای تاریخ و جامعه قانون قائلیم.

حالا آنهایی که معتقدند این قوانین و علل را می‌توان به دست آورد، در رأس آنها مارکسیستها هستند، چون اینها واقعا برای بشر شخصیتی قائل نیستند، اراده و

۱. کتاب خوبی در این موضوع هست به نام «تاریخ چیست؟» تألیف ای. اچ. کار ترجمه حسن کامشاد؛ کتاب خوبی است در این موضوع، کما اینکه کتاب دیگری در همان حجم، ویل دورانت نوشته است به نام درسهای تاریخ که آن هم کتاب خوبی است. کتاب ویل دورانت شاید به دقت و عمق آن نرسد، چون ویل دورانت شخص پر تتبعی بوده و همین جور مطالب را تکه تکه می‌آورد و نظم علمی چندان ندارد. کتاب ویل دورانت مسائل خیلی مهم تاریخ را از نظر تاریخ بحث کرده است، مثلًا فلسفه از نظر تاریخ، اخلاق از نظر تاریخ، دین از نظر تاریخ. در تاریخ چیست؟ مسائل مهم فلسفه تاریخ مطرح شده و کتاب دقیقی هم هست.

آزادی قائل نیستند. خود مارکس در اواخر عمرش خواست تا یک حدی آزادی برای بشر قائل شود، و الا در ابتدا انسان را تنها یک ملعبه‌ای در دست ابزار تولید می‌دانست. نظریات مختلفی درباره تحولات تاریخ داده‌اند. یکی از جاهایی که این مطلب را خوب شرح داده است، کتاب لذات فلسفه ویل دورانت است. در کتاب لذات فلسفه آراء مربوط به فلسفه تاریخ را به صورت افسانه و رمان درآورده و میزگردی فرض کرده که در آن همه فلاسفه دنیا را از اول تا به امروز جمع کرده و آراء مختلف را از زبان اینها بازگو نموده است.

نظریه اول: بعضیها به قول اینها تاریخ را صرفا نتیجه طرح الهی می‌دانند[1]. مقصود این است که اینها مذهبی و قضا و قدری فکر می‌کنند و هر چه را که بپرسیم چرا چنین شد، می‌گویند در طرح الهی و قضا و قدر الهی چنین تعیین شده بود، پس عامل تحولات تاریخ را مستقیما اراده الهی می‌دانند. اینها مدعی هستند که الهیون همچنانکه جهان را با خدا تفسیر می‌کنند و می‌گویند جهان همان چیزی است که خدا آن را به وجود آورده و اداره می‌کند تاریخ را نیز همین گونه تفسیر می‌کنند؛ تاریخ نیز همان چیزی است که خدا آن را طبق طرح و نقشه خود خلق کرده و می‌گرداند، پس عامل گرداننده تاریخ خدا و قضا و قدر اوست.

نظریه دوم: گروه دیگر طرفدار نظریه قهرمانان هستند، یعنی مدعی هستند تحولات تاریخ به دست قهرمانان صورت می‌گیرد، مثلًا می‌گویند: فرانسه را ناپلئون به وجود آورد، انگلستان را فلان شخص دیگر به وجود آورد. اینها می‌گویند در همه تاریخ بشر می‌بینیم یک عده معدودی هستند که تحولات تاریخی را به وجود آورده‌اند. «کارلایل» مؤلف کتاب الابطال پیرو همین نظریه است و کتابش را هم که در ابتدای آن از حضرت رسول (ص) نام می‌برد روی همین نظریه نوشته است.

نظریه سوم: یک عده دیگر تکیه‌شان روی نژاد و مسائل زیست‌شناسی است و مدعی هستند بعضی از نژادها اساساً خصلت تاریخ‌سازی دارند و بعضی از نژادها این خصلت را ندارند؛ تاریخ دنیا را فردها نساخته‌اند، بلکه بعضی نژادها ساخته‌اند. «کنت گوبینو» طرفدار همین نظریه است و معتقد است که تاریخ را بعضی از نژادها به وجود آورده‌اند و بعضی نژادها اصلا نقشی در تاریخ نداشته‌اند.

---

۱. ر. ک مارکس و مارکسیسم، ص ۳۲.

نظریه چهارم: نظریه دیگری نقل می‌کنند به نام نظریه جغرافیایی. اینها معتقدند که منطقه‌ها تأثیر دارد نه نژادها، نژادها هم اگر جایشان را عوض کنند تحت تأثیر منطقه قرار می‌گیرند.

«منتسکیو» صاحب روح القوانین خیلی روی این جهت تکیه می‌کند. در قدما هم این حرف بوده و بوعلی در کتاب قانون خیلی روی این مطلب تکیه دارد و مثلاً می‌گوید «انسانهای مترقی‌تر در منطقه‌های معتدله پیدا می‌شوند». بدون تردید سرزمین اثر دارد.

نظریه پنجم: کارل مارکس هیچیک از این نظریه‌ها را نپذیرفت و یک نظریه دیگری در مورد تحولات تاریخی آورد. او می‌گوید: تاریخ را اقتصاد به وجود می‌آورد و اقتصاد را هم ابزار تولید. مارکس می‌گوید تنها بشر نیست که کار خودش را خلق می‌کند، کار هم انسان را خلق می‌کند. به همان نسبت که کار مولود انسان است، انسان هم مولود کار است. بنابراین بین انسان و کار تأثیر متقابل وجود دارد. به تعبیر دیگر انسان در اثر تجربه که خود نوعی کار متجسسانه در طبیعت است پیشرفت می‌کند یعنی بر علمش افزوده می‌شود. پس تجربه انسان را بزرگ می‌کند و انسان را می‌سازد، و انسان در اثر زیاد شدن تجربه و معلوماتش ابزارهای زندگی خودش را تکامل می‌بخشد. این ابزار که وسیله معاشی است، در هر درجه‌ای که باشد روابط خاصی میان افراد بشر ایجاب می‌کند. این روابط، روابطی است که توجیه‌کننده وضع موجود است. ولی ابزار تولید به یک حال باقی نمی‌ماند، بلکه رشد و تکامل پیدا می‌کند، و همینکه ابزار تولید رشد و تکامل پیدا کرد، روابطی که بر اساس ابزار تولید گذشته بود نارسا می‌شود (مثل یک انسانی که اندامش رشد کند و لباس سابق دیگر برای او مناسب نباشد)، ناچار یک نوع تضادی میان روابط موجود یعنی روبناها، و زیربنا یعنی ابزار تولید به وجود می‌آید. این تناقض که به وجود آمد، سبب کشمکش در درون جامعه می‌شود و این تضاد کم‌کم بیشتر می‌شود و به حکم همان جبر دیالکتیکی که گفته شد منتهی می‌شود به شکست وضع سابق (یعنی نیروهای وابسته به روبناهای متناسب با وضع کهنه) و پیروزی وضع جدید (یعنی نیروهای وابسته به روبناهای جدید متناسب با ابزار تکامل یافته). تمام تحولاتی که در جامعه رخ می‌دهد و آنها را تمدن، فرهنگ، هنر، دین، ... می‌نامند به همین نحو رخ می‌دهد. این مغز بشر نیست که رو به تکامل می‌رود و رشد و تکامل این امور به مقتضای رشد فکری نیست بلکه تمام این

تحولات، مربوط به تکامل ابزار تولید است.

ما پیشرفت در همه زمینه‌ها (علوم، فرهنگ و حتی آداب) را مستند به رشد فکری و اندوخته شدن تجربیات بشر می‌دانیم، مثلًا می‌گوییم در قدیم انسانها دارای آداب بدوی بودند و تدریجا آداب آنها تکامل پیدا کرد. در مورد دین و مذهب می‌گوییم دین لاحق کاملتر از دین سابق است. این جور فکر می‌کنیم که این امور بالاستقلال تکامل پیدا می‌کند. اینها می‌گویند نه، همه اینها ساخته وضع اقتصادی موجود است[۱]. از نظر مارکسیستها هیچ چیزی در مقابل روابط تولیدی از خود اصالت ندارد بلکه محصول جبری روابط تولیدی است و نوع روابط تولیدی هم محصول وضع ابزار تولید است[۲].

از اینجا نظریه جبر اقتصادی تاریخ پیش می‌آید.

در باب تاریخ دو نظریه هست:

یکی اینکه بر تاریخ هیچ‌گونه جبر یعنی ضرورت و حتمیت حاکم نیست، یعنی یک سلسله قوانین جبری لا یتخلف بر تاریخ حکومت نمی‌کند، چرا؟ چون اراده انسان دخالت دارد. فرنگیها، آنها که به آزادی اراده قائل هستند، این آزادی را بر ضد قانون علت و معلول می‌دانند، نظیر حرف نائینی و همه آنهایی که می‌گویند لازمه فاعل مختار بودن این است که علت در کار نباشد، انسان علت کار خودش نیست، فاعل کار خودش است، خدا هم فاعل عالم است نه علت آن، چون اگر بگوییم علت، معنایش ضرورت ترتب معلول بر علت است، و اگر قائل به ضرورت شویم دیگر فاعل مختار

---

۱. اشکال: مجزا و مستقل حساب کردن ما هم معلوم نیست درست باشد و نمی‌شود عوامل مادی را اصلا به حساب نیاورد.

جواب: بلا شک، عوامل مادی حتما اثر دارند، ولی اگر عوامل مادی اثر داشته باشند آیا لازمه‌اش این است که امور غیر مادی صرفا تابع و متأثر باشند؟ چه مانعی دارد که همه این امور اصالت داشته باشند و در عین حال در یکدیگر اثر کنند، گاهی این بر آن غلبه کند و گاهی آن بر این؟

۲. خود ابزار تولید چگونه تکامل پیدا می‌کند؟

جواب: در اثر کار انسان. البته اینجا یک مطلب هست و آن اینکه حیوان هم کار می‌کند چرا او تکامل پیدا نمی‌کند؟ ناچار باید برای انسان یک استعدادی قائل شویم که در حیوانات نیست. مطلب دیگر اینکه ما می‌گوییم انسان فطرتا کمال جوست، یعنی هر چه را که داشته باشد باز بالاتر آن را می‌خواهد. اینها این حرف را نمی‌زنند و همه را ناشی از امر اقتصادی و مادی می‌دانند.

– پس زیربنای همه چیز کار انسان شد؟

جواب: کار هم که می‌گویند، مقصود کار تجسم یافته است که همان ابزار تولید است، لذا مناقشه لفظی است.

نیست بلکه موجب است، و این همان بحث معروفی است که از قدیم مطرح بوده است. مخالفینشان جواب می‌دهند اگر هم ما قائل به ضرورت ترتب معلول بر علت بشویم، فاعل، موجب (به کسر جیم) است نه موجب (به فتح جیم) و موجب بودن مستلزم موجب بودن نیست.

به هر حال فرنگیها عموماً در باب اختیار، اعتقادشان همین است که اگر موجودی مختار باشد، اصل علیت بر وجود او حاکم نیست. اگر کسی چنین اعتقادی داشت ناچار می‌گوید هیچ ضرورتی بر تاریخ حکمفرما نیست و لذا تاریخ قابل پیش‌بینی نیست چون پیش‌بینی بر اساس علت و معلول است. وقتی ما بدانیم این امر علت معلول خاص است، می‌دانیم معلول به دنبال آن خواهد آمد. باز این معلول به نوبه خود علت است برای معلول دیگری، و همچنین. ولی اگر علیت در کار نباشد، ناچار تصادف یا به قول بعضی اختیار باید در کار باشد، بنابراین آینده قابل پیش‌بینی نیست.

[نظریه دیگر این است که یک سلسله قوانین جبری لا یتخلّف بر تاریخ حکومت می‌کند.] اگر ما قائل به ضرورت- و به قول اینها جبر- تاریخ شویم این هم باز دو جور است: یک وقت هست که علت اصلی را اقتصاد می‌دانیم، در این صورت جبر تاریخ می‌شود جبر اقتصادی که این همان نظریه مارکسیستهاست. مارکسیستها از طرفی طرفدار نظریه ضرورتند، و از طرف دیگر برای این حتمیت ماهیت اقتصادی قائل هستند، یعنی اگر ما دستگاه تاریخ و زندگانی بشر را مثل یک ساعت فرض کنیم که دارای چرخها و خارهای متعدد است و یک نیرو همه اینها را به حرکت درمی‌آورد که آن نیرو همان قوه ارتجاعی فنر است و اگر انسان می‌تواند وضع حرکت خارها را به دقت پیش‌بینی کند به علت تنظیمی است که روی فنر شده است که تدریجاً باز بشود، اینها هم موتور محرک تاریخ را اقتصاد می‌دانند و اقتصاد از نظر آنها حکم همان فنر را دارد که همه حرکتها به آن منتهی می‌شود [1] و حرکتهای دیگر همه و همه به همان محرک

---

۱. - مقصود از اقتصاد چیست؟ سرمایه است یا ابزار تولید؟

جواب: اتفاقا این از آن مسائلی است که باید بررسی شود و به اصل کلمات فرنگی آن باید مراجعه کرد. گاهی می‌گویند: «ابزار تولید» که مقصود معلوم است، گاهی می‌گویند «نیروی تولید» که نیروی تولید، هم شامل ابزار می‌شود و هم شامل انسانهایی که مولّد هستند؛ گاهی هم خود مارکس «وجه تولید» به کار می‌برد. وجه تولید ظاهراً همان چگونگی تولید است، یعنی شیوه تولید، مثلًا صنعت دستی که شیوه تولیدش شیوه دستی است، یا یک وقت

←

اصلی یعنی اقتصاد برمی‌گردد که زیربنای جامعه است. و اما روبنا عبارت است از روابطی که افراد با یکدیگر پیدا می‌کنند که این روابط هیچ‌گونه اصالت ندارند و اصالت متعلق به همان روابط تولیدی و اقتصادی است. انسان از نظر اینها یک موجود معاشی است، یعنی می‌خواهد زندگی بکند و متناسب با وضع معاش خود یک سلسله امور دیگر (غیر اصیل) هم دارد، مثلًا قضا، شیوه فرهنگ، آداب، رسوم، فلسفه، مذهب، هنر، همه اینها بر روی مناسبات تولیدی نهاده شده است، یعنی روبناست و هر تحرک و تغییری که در زیربنا پیدا بشود، تمام روبناها متزلزل می‌شود. این نظر کسانی است که جبر و ضرورت تاریخ را معلول اقتصاد می‌دانند.

نقطه مقابل این نظر، نظریه حکمای ماست که آنها هم بنا بر اصولی که دارند معتقد هستند «الشیٔ ما لم یجب لم یوجد» (و این را یک قاعده عام می‌دانند برای همه چیز)، قهراً قائل به ضرورت تاریخی هستند، یعنی معتقدند که هیچ چیزی بدون ضرورت وجود پیدا نمی‌کند. ولی صرف این حرف، لازمه‌اش حتمیّت اقتصادی نیست که لازمه‌اش این است که حتمیت تاریخ ماهیت اقتصادی داشته باشد. اینها (مارکسیستها) وقتی می‌گویند «جبر تاریخ» مقصودشان خصوص جبر اقتصادی است و لازمه حرف اینها یک شاخه بودن تاریخ است، یعنی تاریخ یک دستگاه یک موتوره است که همان یک موتور تکلیف همه چیز را روشن می‌کند، و قائل به هیچ علت اصلی دیگر نیستند، و همه چیز در مرتبه معلول اینها قرار دارد.

ولی آنهایی که برای انسان اصالتهای دیگری قائل هستند، ناچار تاریخ را چند موتوره می‌دانند و جریان تاریخ را هم چند شاخه‌ای توجیه می‌کنند که این شاخه‌ها احیاناً تزاحم و جنگ و نزاع بینشان واقع می‌شود و انسان ممکن است در اثر یک اصالت خودش برخلاف منافع اقتصادی خودش قدم بردارد یا به حکم منافع اقتصادی برخلاف اصالت دیگری قدم بردارد، و اینهاست که زندگی بشر را پیچیده می‌کند. پس بر اساس این نظریه، ماهیت تاریخ صرفا ماهیت اقتصادی نیست و

←

شیوه تولید شیوه فردی است، یک وقت دستی نیست مثل مصنوعات کارخانه‌های عظیم، فردی هم نیست بلکه جمعی است. گاهی «مناسبات تولیدی» تعبیر می‌کنند که عبارت از قوانین مربوط به تولید است، مثل اینکه مثلًا مالکیت اشتراکی باشد یا اختصاصی، که همه اینها را می‌گویند زیربنای جامعه ابزار تولید، نیروی تولید، وجه تولید، مناسبات تولیدی، همه اینها زیربنا هستند.

حتمیت تاریخ حتمیت اقتصادی نیست و همین جور که یک فرد انسان، یک موجود مرکبی است از اصالتهای مختلف مادی و غیر مادی، قهراً جامعه انسان از نظر نهادها و تاریخ انسان از نظر نیروی محرکه یک بافت مرکبی است از بافتهای مختلف که هیچکدام فرع دیگری نیست و هر یک برای خودش اصالت دارد. البته هیچ کس منکر این مطلب نیست که اقتصاد در تاریخ بشر تأثیر دارد، و این حرف غلطی است که کسی بگوید اقتصاد هیچ‌کاره است. اگر نگوییم که در زندگانی بشر اقتصاد قوی‌ترین عاملهاست، لااقل یکی از عوامل مؤثر هست. «**من لا معاش له لا معاد له**» اشاره به همین حقیقت است. در قدیم تعبیراتی را که در متون قدیم در این زمینه آمده بود، چون با ذوق مردم جور در نمی‌آمد مطرح نمی‌کردند چون بیشتر زهدگرا بودند و به معاد توجه داشتند نه به معاش.

مثلًا در کلمات حضرت رسول (ص) یا حضرت امیر (ع) که اینهمه درباره زهد سخن گفته باز می‌بینید کلماتی از قبیل «**يا بنيّ انّي اخاف عليك الفقر فاستعذ باللّه منه، فانّ الفقر منقصة للدّين، مدهشة للعقل، داعية للمقت**»[1] وجود دارد، یعنی فقر دین آدم را از آدم می‌گیرد، عقل آدم را از آدم می‌گیرد، آبروی آدم را هم در جامعه می‌ریزد، مردم می‌گویند: «بی‌عرضه نانش را هم نمی‌تواند در بیاورد». در کافی چقدر روایت از پیغمبر (ص) درباره «خبز»[2] نقل کرده است که می‌فرمود: «**اللّهمّ بارك لنا في الخبز، لولا الخبز ماصلّينا ولا صمنا و لا تصدّقنا و لا ...**»[3].

مادی‌گرایی تاریخی: نگرش تاریخی اقتصاد

دیدیم که آندره پی‌یتر در ابتدای بخش دوم کتاب در مورد مادی‌گرایی تاریخی این تعبیر را به کار برد که:

> «مادی‌گرایی تاریخی در عین حال یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است.»

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۳۱۹.
۲. [به معنی نان].
۳. المحاسن، ج ۲/ ص ۵۸۶.

در اینجا نیز تعبیر دیگری شبیه آن تعبیر آورده و می‌گوید:

«مادی‌گرایی تاریخی که به منزله بررسی تاریخی از دیدگاه اقتصادی است، همچنین بررسی اقتصادی است از دیدگاه تاریخی.»[۱]

این مطلب را ما می‌توانیم با یک تعبیر دیگر بیان کنیم که شاید رساتر و کلی‌تر بوده و بیشتر قابل تحقیق و تأمل باشد.

این تعبیر که گفته شده است «مادی‌گرایی تاریخی یک بررسی تاریخی اقتصاد است» در واقع به این مطلب برمی‌گردد که تاریخ ماهیت و هویت اقتصادی دارد و اقتصاد، وجود تاریخی؛ یعنی اگر بخواهیم با تعبیرات دقیق فلسفی مطلب را بیان کنیم باید بگوییم که از نظر مارکسیسم تاریخ ماهیت اقتصادی دارد (یعنی اگر با «ما هو؟» از تاریخ سؤال شود جوابش باید مشتمل بر جنس و فصل اقتصادی باشد) و اقتصاد هم وجود تاریخی دارد.

و اما برای توضیح مطلب باید به این سؤالات پاسخ داد که: آیا جامعه ماهیت واقعی دارد؟ ماهیتش چیست؟ آیا تک ماهیتی است یا چند ماهیتی؟ آیا حیّ است یا غیر حیّ؟ ...

آیا جامعه واقعیت و حیات دارد؟

به طور کلی درباره جامعه بشری این بحث از اول مطرح است که آیا جامعه واقعاً از خود حیات دارد، یعنی آیا درست مانند هر موجود زنده از یک روح و یک حیات برخوردار است و خاصیتهای موجود زنده را داراست یا نه؟ البته این مطلب را به شکل تعبیر خطابی و به شکل تشبیه بسیار تکرار می‌کنند ولی مطلب از حد تشبیه بالاتر است، می‌خواهند بگویند که این امر به صورت یک واقعیت وجود دارد. به قول اینها ما معمولاً «انفرادی» فکر می‌کنیم، یعنی اصالت را برای فرد قائل هستیم و جامعه را یک امر اعتباری می‌دانیم و می‌گوییم جامعه همان مجموع افراد است و مجموع- یعنی کل مجموعی- هم وجودی ندارد و وجودش اعتباری است، وجود

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۳۴.

واقعی متعلق به افراد است، پس اگر ما چیزی را به «کل» نسبت بدهیم، جز تعبیر مجازی و شاعرانه چیز دیگری نیست، ولی مطلب حتما به این نحو نیست.

اخیراً نظریه‌ای پیدا شده و از طرف جامعه‌شناسان مانند جامعه‌شناس معروف فرانسوی دورکهیم هم تأیید شده که جامعه اصالت و حقیقت دارد و افراد اصالت و حقیقتی ندارند. راهی هم که برای توجیه این نظریه بیان می‌کنند یک راه نسبتاً علمی است، می‌گویند: مگر در مرکبات دیگر چطور است؟ عناصر که با هم ترکیب می‌شوند و یک شئ ثالث به وجود می‌آید، مثلًا دو عنصر اکسیژن و هیدروژن ترکیب می‌شوند آب به وجود می‌آید، این آب الآن یک هویت جدید است و اجزایش در آن مستهلک‌اند و الآن دیگر نمی‌توانیم بگوییم اکسیژن و هیدروژن وجود دارد و آب یک امر اعتباری است؛ نه، الآن آنکه حقیقی است خود آب است. دورکهیم معتقد است افراد هم در جامعه همین طورند. ما افراد را یک وقت از نظر زیست‌شناسی در نظر می‌گیریم، این اندامها که با هم ترکیب نمی‌شوند، اینها از هم جدا هستند، این یک شخص است و آن یک شخص دیگر؛ ولی آنکه جامعه را تشکیل می‌دهد این اندامهای لا یشعر نیستند، انسانها هستند، انسانها از آن نظر که شخصیت دارند نه از آن نظر که شخص هستند که از این نظر شئ هستند نه شخصیت.

انسانها از نظر وجود اجتماعی نتیجه هزاران فعل و انفعالی هستند که در جامعه رخ داده است یعنی واقعاً افراد جامعه از جهت روحی با هم ترکیب شده‌اند. وقتی دو نفر با هم هستند یکی از دیگری فکر و سرشت و خلق و خوی می‌گیرد و آن دیگری نیز از او الهام می‌گیرد. این تأثیر واقعی است.

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها   از ره پنهان صلاح و کینه‌ها

به نحوی که خود انسان نفهمد، معاشرتها به طور ناآگاه اثر می‌کند، مثل آب سرد و گرمی که به یکدیگر می‌رسند و این در آن و آن در این اثر می‌کند و یک حد معتدلی به وجود می‌آید. یک فرد را اگر ما از نظر شخصیتش در نظر بگیریم، عبارت از مجموع آثار متقابلی است که با افراد دیگر داشته است، نه فقط افراد هم‌زمان خودش بلکه افرادی هم که در گذشته بوده‌اند، که اگر از این نظر حساب کنیم گذشته‌ها هم زنده‌اند،

یعنی مثلًا بوعلی سینا الآن از نظر حیات اجتماعی زنده است[1].

البته این حرف دورکهیم است و من از سابق در همین مسأله فکر می‌کردم، و به نظرم رسید که ترکیب اجتماع یک ترکیب منحصر به فرد است، نه از ترکیبهای اعتباری است از قبیل درختهای یک باغ که هر درختی مستقلًا زندگی می‌کند و از یکدیگر تغذیه نمی‌کنند، و نه از ترکیبهای طبیعی است که شخصیت فرد مستهلک در شخصیت جامعه باشد، چون لازمه این همان جبر اجتماعی است که امثال دورکهیم قائل هستند و در این صورت برای فرد اصلًا شخصیت مستقل باقی نمی‌ماند و فرد در مقابل جامعه و روح جامعه مجبور مطلق است. مسلّم است که این نظریه از این جهت درست نیست ولی بدون شک این مطلب درست است که بر جامعه یک روح واحد می‌تواند حکمفرما باشد و آن روح واحد همان فرهنگ حاکم بر جامعه است و افراد عضو آن هستند، ولی این روح واحد از نظر ما روح الکل است نه کلی. همین حرف به زبان دینی و مذهبی به تعبیرات گوناگون بیان شده است: همه مؤمنین یک جامعه واحد را تشکیل می‌دهند:

المؤمنون ابوهم النّور و امّهم الرّحمة.

مثل المؤمنین فی تواددهم و تراحمهم کمثل الجسد ...[2].

اینها فقط تشبیه نیست، واقعیت است. اگر بنا بشود در یک جامعه یک ایمان و روح واحد حکمفرما باشد، تا حد زیادی افراد آن جامعه حکم اندام همان روح را پیدا می‌کنند. خلاصه اینکه این مسأله که آیا جامعه ماهیت واقعی دارد یا نه، یکی از مسائلی است که در باب جامعه مطرح است، و از بحثهای خوبی هم که در تفسیر

---

۱. سؤال: آیا تأثیر و تأثر، دلیل بر جدایی نیست؟

جواب: تأثیر و تأثری که از آن یک شخصیت جدیدی به وجود آمده است، یعنی انسان به اعتبار یک شخص فقط قابلیت این را دارد که اثر بپذیرد، و مقدار کمی هم می‌تواند اثر بدهد. یک نفر در میان میلیاردها افراد گذشته و حال یک میلیاردم می‌تواند اثر بگذارد و اثر زیادی بپذیرد، بنابراین آن چیزی که الآن به نام شخصیتش هست و وجود دارد همان است که جامعه به او داده است و این شخصیت همان چیزی است که همه به طور مشابه آن را گرفته‌اند و مجموع افراد یک واحد فرهنگی را تشکیل می‌دهند و اگر ما وجود فرهنگی را در نظر بگیریم وضع همه ما مثل وضع عناصر آب نسبت به آب است.

۲. جامع الصغیر، ج ۲/ ص ۱۵۵.

المیزان مطرح شده- بدون این که به این آراء هم توجه داشته باشند- همین است که می‌گویند: قرآن به طور جدی برای جامعه وحدت واقعی قائل است؛ اجل، مدت، روح، حیات و سرنوشت مشترک قائل است، و این یکی از بحثهای قرآنی بسیار جالب است که در جاهای متعدد از المیزان بدان اشاره شده است و چنانکه گفتیم از نظر ما هم تا حد زیادی درست است یعنی جامعه حکم یک موجود زنده را دارد و حیات بر جامعه حکمفرماست، انفراد محض و مطلق در کار نیست.

جامعه یک موجود تک‌حیاتی است یا چند حیاتی؟

چون جامعه ترکیب مخصوص به خود دارد و مانند ترکیبهای دیگر نیست پس می‌توانیم بگوییم جامعه که یک موجود زنده است در عین اینکه موجودی چند حیاتی است یک موجود تک حیاتی است؛ اما این که تک حیاتی است به این معنی است که جامعه مانند یک فرد است که یک روح و یک حیات دارد و این حیات او بر تمام حیاتهای عضوی او حاکم است، کأنه یک ماهیت جوهری دارد و یک سلسله خواص و آثار دارد که خواص و آثارش تابع جوهرش هستند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که جوهر جامعه چیست؟

ممکن است مثلًا کسی بگوید: آن جوهر جامعه که همه امور وابسته به او و از آثار و عوارض او هستند روح مذهبی است. آن روح اصلی حاکم بر جامعه‌ها مذهب است و غیر آن هر چه هست ناشی از آن است. البته این حرفی است که خود پیروان مذاهب هم هرگز نمی‌گویند یعنی قرآن چنین چیزی نمی‌گوید، قرآن خود در زندگی بشر به جنگ مذهب و ضد مذهب قائل است و اقلیت را برای اهل مذهب قائل است و اکثریت را برای دشمنان آنها. ولی عرفا تقریبا چنین دیدی دارند. دیدی که آنها درباره انسان دارند این است که قائل به فطرتی هستند که می‌گویند محال است انسان در اعماق روح خودش جز خدا چیزی را بخواهد، و حتی خودش هم در مورد خواسته خودش اشتباه می‌کند، همان وقت هم که می‌گوید منکر خدا هستم، در حقیقت منکر خدا نیست، و اگر بت را هم می‌پرستد از باب خطای در تطبیق است و الا در باطن خودش خدا را می‌پرستد. چنین دیدی لازمه‌اش این است که روح اصلی جامعه را روح الهی بدانند. آن کسی که می‌گوید «ما احبّ احد غیر خالقه اصلا ولکنّه تعالی احتجب

تحت اسم زینب و سعاد و ...»[۱] قهراً چنین نظری دارد، ولی این غیر از منطق معمولی پیروان مذاهب است.

ممکن هم هست کسی برای تاریخ، حیاتی قائل باشد که جوهر آن حیات غیر از مذهب است و مثلًا اقتصاد است. اینها حرفشان برمی‌گردد به این که جامعه یک موجود زنده است و از این نظر ماهیتی دارد و آن ماهیت واقعی جامعه واقعیت اقتصادی است، چیزهای دیگر در حکم اعراض و توابع اقتصاد هستند، جوهر جامعه و جوهر تاریخ را اقتصاد تشکیل می‌دهد؛ مذهب، اخلاق، ... همه به قول اینها روبناست و همه اعراض است که تابع یک جوهرند.

ممکن هم هست که کسی برای جامعه روح دیگری غیر از اقتصاد قائل باشد.

این مقدمه برای این بود که معنی این حرف که گفته می‌شود «ماتریالیسم تاریخی یک نوع برداشت اقتصادی از تاریخ است» روشن شود. گفتیم که معنای این سخن این است که ماهیت تاریخ یک ماهیت اقتصادی است و اقتصاد وجود تاریخی دارد. اینکه می‌گوییم «ماهیت تاریخ یک ماهیت اقتصادی است» به این معنی است که ما می‌توانیم برای تاریخ یک ماهیت قائل باشیم چون برای جامعه یک ماهیت قائل هستیم و جامعه را یک امر اعتباری نمی‌دانیم، منتها وقتی می‌گوییم تاریخ، مقصود همان جامعه در حال جریان و حرکت است. و اینکه می‌گوییم «اقتصاد وجود تاریخی دارد» معنایش این است که اقتصاد یک وجود ثابت ندارد بلکه در حال تغییر است؛ آن که روح تاریخ را تشکیل می‌دهد، یک روح ثابت و یکنواخت نیست بلکه متغیر و متکامل است، بنابراین اقتصاد وجود تاریخی دارد.

نظریات دیگر در مورد فلسفه تاریخ

اکنون ببینیم که در مقابل نظریه مارکسیستی ماتریالیسم تاریخی چه نظریاتی هست.

یک نظریه همان نظریه‌ای است که می‌گوید: جامعه اصلا چیزی نیست و واقعیتی ندارد که ما بخواهیم برای آن حکمی قائل بشویم، و حوادث جامعه عبارت

---

۱. [از محیی الدین عربی است.]

است از مجموع حوادثی که افراد به وجود می‌آورند و افراد اگر بخواهند به صورت منفرد باشند، آن وقت آنچه در جامعه رخ می‌دهد یک امر تصادفی است (تصادف به معنای فلسفی) یعنی من یک کاری را برای خودم انجام می‌دهم، شما برای خودتان، آن شخص برای خودش و ... ولی این کارها با هم تصادم می‌کند، یعنی بدون اینکه از روی قصد به سوی یکدیگر حرکت کرده باشیم، هر کس در مسیر خودش می‌رود و با هم برخورد می‌کنیم، تمام حوادث جامعه از این قبیل خواهد بود. ولی اگر جامعه خودش یک واقعیت داشته باشد، مثل یک موجود زنده حرکت می‌کند و خودش حرکات افراد را به سوی یک مقصد تنظیم می‌کند.

اگر کسی قائل شد که جامعه واقعیت ندارد و واقعیت متعلق به افراد است، دیگر نمی‌تواند بگوید که تاریخ ماهیت اقتصادی دارد، بلکه باید برود سراغ افراد از نظر روانشناسی. اگر از نظر روانشناسی هم گفتیم هر فرد دنبال منافع خودش می‌رود، این دیگر بحث تاریخی نخواهد بود بلکه بحث روانشناسی است.

نظریه دیگری که مخالف نظریه مارکسیسم است، نظریه چند حیاتی است که معتقد است جامعه به اصطلاح امروز دارای نهادهای مختلف است، اندامهای مختلف دارد، چون این مقدار مسلّم است که در تشکیلاتی که در جامعه هست بعضی از تشکیلات حکم اعضای رئیسه را دارند و بعضی اعضای غیر رئیسه؛ اعضای رئیسه آنهایی هستند که جامعه بدون آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد، مثل تشکیلات سیاسی و قضائی و آموزشی و خود مذهب و اخلاق از یک نظر؛ اینها را می‌گوییم نهادهای اصلی، یعنی ارکان اصلی. اگر کسی قائل بشود که جامعه چند روحی و چندحیاتی است، یعنی هر نهادش از خودش روحی دارد و لذا میان این نهادها و اندامها تضاد رخ می‌دهد و حال آنکه در حیات فرد واحد تضاد میان اعضا معنی ندارد، مثلاً می‌بینیم که نهاد مذهبی با نهاد سیاسی درمی‌افتد. جامعه زنده است ولی در عین زنده بودن دارای چند حیات است. اگر این نظریه را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم برای جامعه یک ماهیت واحد قائل بشویم و بگوییم جامعه ماهیت اقتصادی دارد، ماهیت اخلاقی دارد، ماهیت مذهبی دارد؛ نه، همه اینها را در آن واحد دارد، و ما نباید حیات جامعه را تابع حسابهای زیستی بدانیم و موجود چندحیاتی را نفی کنیم، چون در غیر جامعه چنین حیاتی وجود ندارد؛ همه چیز جامعه، حیاتش، ترکیبش، وحدتش، مخصوص به خودش است، لذا مانعی ندارد جامعه را چندحیاتی و چند ماهیتی بدانیم.

اتفاقا این نظریه امروزه قوی‌ترین نظریه‌هاست. البته آنها تعبیر به «حیات» نمی‌کنند، تعبیر به «نیروی محرک» می‌کنند، می‌گویند نیروی محرک تاریخ چیست؟ آیا آن نیرو یک نیروست یا نیروهای متعدد است؟ ممکن است بگوییم تاریخ یک دستگاه چند موتوره است و چند منبع نیرو برای آن وجود دارد، و یا به تعبیر و تحقیق ما گفته شود جامعه چند حیاتی است نه یک حیاتی، چند ماهیتی است نه یک ماهیتی. ولی ممکن است کسی بگوید موتورهای محرک به منزله غرائز جامعه‌اند که مستلزم تعدد حیات نیست، تعدد نیروهاست.

شبیه همین بحث در مورد فرد از نظر روانشناسی مطرح است که آیا انسان یک موجود تک غریزه‌ای است یا یک موجود چند غریزه‌ای؟ بنا بر نظریه تک غریزه‌ای، انسان یک غریزه‌اش اصلی است و سایر غرائز منشعب از آن است، مثل نظریه فروید، یا مثل نظریه عرفا که تنها غریزه خداجویی را اصیل می‌دانند، یا نظریه کسانی که غریزه اصلی را در انسان غریزه برتری طلبی می‌دانند، و یا نظریه کسانی که غریزه اصلی را پول طلبی می‌دانند.

اما پیروان نظریه چند غریزه‌ای مانند «راسل» می‌گویند نه، انسان یک موجود چند غریزه‌ای است. البته درباره فرد مسأله چند حیاتی مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد، مگر به این صورت که حیات انسانی او یعنی نفس او از نظر انسانیت تک حیاتی است یا چند حیاتی، یعنی همه ابعاد انسانی به یک بعد برمی‌گردد یا نه؟

پس اگر ما این نظریه را قبول کردیم و جامعه را ماشین یک موتوره ندانستیم و از طرف دیگر اگر نظریه دورکهیم و بعضی دیگر را قبول کردیم و گفتیم جامعه از حیات واقعی برخوردار هست، ناچار باید بگوییم جامعه چند حیاتی و چند ماهیتی است که بنا بر این نظریه تاریخ هم قهراً چند ماهیتی می‌شود. (ولی قبلًا گفتیم این مطلب قابل بحث است، چه مانعی دارد چند موتوره باشد و جامعه هم حیّ و زنده باشد ولی اینها به منزله غرائز مختلف باشند و یا به منزله دو جنبه نفس و عقل فرد باشند که متضادند).

نظریه دیگری که اگر کسی آن را قبول کند خدشه‌ای به نظریه مارکس وارد می‌شود این است که ما نباید تمام جامعه بشری را به یک چشم دیده و مثلًا بگوییم ماهیت و روح تاریخ اقتصاد است. این که ما تمام جامعه انسانی را یک سنخ تلقی کنیم، حرف غلطی است، زیرا نه انسان به مرحله‌ای رسیده است که تمام بشر اعضای یک جامعه باشند- زیرا امروز هم بشر با جامعه‌های مختلف و تمدنهای مختلف زندگی

می‌کند- و نه همه تمدنها و فرهنگها یک ماهیت دارند. اینها (مارکسیستها) تمام تمدنهای عالم را یک جور تفسیر می‌کنند. کتابهایی که در شوروی نوشته می‌شود همه تمدنهای عالم را از آغاز تا به امروز با یک سلسله حرفهای بخشنامه‌ای متحد المآل بررسی می‌کنند که همان اصول اقتصادی باشد یعنی [برای همه تمدنها] یک روح قائل هستند [که همان روح اقتصادی است]. در حقیقت قیاس به نفس می‌کنند و می‌خواهند روح حاکم بر خود و حداکثر بر دنیای معاصر خود را بر همه عصرها و تمدنها حاکم تلقی کنند؛ در صورتی که امروزه علم این حرف را قبول ندارد و برای هر تمدنی یک روح حاکم قائل است، مثلًا تمدن هندی یک روح حاکم دارد که با روح تمدن یونان مغایر است، که معمولاً می‌گویند روح تمدن یونانی روح فلسفی بوده، در صورتی که در مورد تمدن اسلامی می‌گویند روح مذهبی بر آن حاکم بوده است، یعنی در این تمدن، علم، فلسفه، هنر، صنعت و همه چیز هست ولی هر جایش را که نگاه می‌کنید می‌بینید مذهب پیدا می‌شود. در فلسفه‌اش، علمش و همه چیزش مذهب پیداست. این است که می‌گویند روح حاکم بر این تمدن مذهب است. خود تمدن اروپا یک روح دیگری دارد که به اصطلاح اینها روح علمی است یعنی علم تجربی حسی، همه چیز از این دیدگاه دیده می‌شود[1].

بنابراین به فرض اینکه ما [جامعه و] تاریخ را یک حیاتی بدانیم نمی‌توانیم تاریخ همه ملتها را یک‌جور تفسیر کنیم. ولی اینها چشمشان را بستند و گفتند اقتصاد زیربناست، و تمام جامعه‌ها و تمام تاریخها را با یک مقیاس واحد می‌سنجند، در صورتی که واقعیت امور جز این است[2].

---

۱. اقبال چند سخنرانی کرده تحت عنوان «روح فرهنگ اسلامی» که هر چند خوب مطلب را ادا نکرده ولی موضوع خوبی انتخاب کرده و این موضوع شایسته این است که کسی درباره آن تحقیق کند و کتابی بنویسد، ثابت شود روحی که بر این تمدن حاکم است با روح همه تمدنهای دیگر فرق دارد، پس این تمدن نمی‌تواند التقاط از تمدنهای دیگر مثلًا ساسانی یا مصری، یونانی، رومی و اینها باشد، بلکه خودش دارای روح اصیل می‌باشد.

۲. اشکال: ممکن است اینها وجود جامعه‌ها و فرهنگهای مختلف را قبول داشته باشند ولی در عین حال زیربنای همه را اقتصاد بدانند، پس زیربنا بودن اقتصاد با مختلف بودن فرهنگها و روحها منافات ندارد.

جواب: آنها لابد همین جور حرفها در جواب خواهند گفت، ولی ما می‌خواهیم حقیقت مطلب را به دست آوریم از نظر واقع. در صورتی که اقتصاد زیربنای همه جامعه‌ها باشد چرا روحهای مختلف بر جامعه‌ها حکومت می‌کند، مثلًا یک جامعه دارای روح مذهبی می‌شود و حتی به قول خود اینها جلوی پیشرفت اقتصادی را می‌گیرد؟ ولی اینها یک «متر» به دست گرفته‌اند و همه چیز را با آن می‌سنجند و هر جا هم جور در نیامد به زور درستش می‌کنند،

←

اگر گفته شود از نظر اسلام که قوانین کلی و یکنواخت برای تاریخ همه جامعه‌ها ذکر می‌کند، جامعه‌ها دارای یک سنخ روح تلقی شده‌اند، جواب این است که این طور نیست. بدون شک وجوه مشابهت کلی در عین اختلاف صنفی میان جوامع هست. نظر اسلام بر وجوه مشترک است، نظیر وجوه مشترک همه نژادها در عین اختلاف آنها که مثلًا یهودیها زیربنای روحیه‌شان پول و اقتصاد است.

مارکس که این حرف را زد و گفت اقتصاد زیربناست، تنها روی تاریخ اروپا مطالعه کرده بود و از تاریخ آسیا به کلی بی‌خبر بود، با یک سلسله فرضیات یک فلسفه‌ای برای تاریخ به طور کلی آورد (به همان شکل دوره‌های پنجگانه معروف: دوره اشتراکی اول، دوره شکار، دوره کشاورزی، دوره فئودالی و سپس دوره سرمایه‌داری و بورژوازی و بعد هم دوره کمونیستی)، بعدها در اواخر عمر خود فهمید که این بافته‌ها با تاریخ آسیا وفق نمی‌دهد، لذا نظریاتش را تعدیل کرد و کتاب وجه تولید آسیایی را نوشت ولی از بس که شاگردانش را با افکار قالبی و کورکورانه بار آورده بود آنها حاضر نبودند که خلاف آراء سابق را حتی از خودش بپذیرند، لذا مارکس به آنها می‌گفت من به اندازه شما مارکسیست نیستم، یعنی من از حرفهای اولم (تا حدودی) برگشتم.

به هر حال غرض این است که نمی‌شود این جور قالبی درباره بشر قضاوت کرد، نه درباره فرد بشر و نه درباره جامعه بشری. از مختصات انسان این است که تحت نوع واحد درنمی‌آید. صدر المتألهین حرفش همین است که اشیاء در حال حرکت تحت نوع واحد نیستند مخصوصاً انسان که هر فردی از افراد آن یک نوع است، بلکه هر فردی در حالات مختلف به تنهایی یک نوع است و این راز بزرگی دارد که بعداً در فلسفه پراکسیس و بعد از آن در بحث «از خود بیگانگی» روی مبانی اسلامی از آن سخن خواهیم گفت و بحثی است بسیار لطیف.

هر فردی از انسان حکمی دارد و راز این مطلب در عقل و اراده و اختیار و آزادی

←

مثلًا درباره تاریخ اسلام و پیدایش اسلام باز این حرفها را پیش می‌کشند که وضع اقتصادی جامعه فلان جور بوده و برده‌ها نزدیک بود شورش کنند و فلان، لذا سرمایه‌دارها به فکر افتادند جلوی این شورش را بگیرند و لذا دین اسلام در این شرایط به وجود آمد، یعنی سرمایه‌دارها و برده‌دارها آن را به وجود آوردند. اما بعد که با یک واقعیت واضح خیلی عینی مواجه می‌شوند که اگر چنین بود پس چرا برده‌ها طرفدار اسلام بودند و سرمایه‌دارها مخالف، می‌گویند سرمایه‌دارها خودشان نمی‌فهمیدند که به نفعشان است!!!

انسان است. از یک طرف انسان بالقوه خلق شده است و از طرف دیگر انسان بالقوه‌ترین موجوداتی است (لااقل در مقابل نباتات و حیوانات) که به این عالم می‌آید. سایر حیوانات همان‌طور که از نظر تجهیزات بدنی بالفعل به دنیا می‌آیند، از نظر روحی هم بالفعل به دنیا می‌آیند؛ ساخته شده و پرداخته شده به دنیا می‌آیند. گربه، گربه به دنیا می‌آید و سگ، سگ. گربه با غرائز گربگی به دنیا می‌آید و سگ با غرائز سگی. دیگر هیچ گربه‌ای سگ نمی‌شود و هیچ سگی هم گربه نمی‌شود. اما انسان یک موجود بی‌خصلت (بالقوه) به دنیا می‌آید و روحش یک دنیا از بدنش تأخر دارد، یعنی انسان در دنیا از نظر روحی آن مرحله‌ای را طی می‌کند که چنین در رحم مادر طی می‌کند، یعنی روح انسان اگرچه خلقتش در رحم آغاز می‌شود ولی در دنیا در حال خلق شدن است و خلق شدنش ادامه دارد، بلکه غالب در مورد انسان این است که به وسیله خودش خلق می‌شود، خودش خودش را می‌آفریند، یعنی آزادی و انتخاب و اختیار خود انسان است که او را خلق می‌کند، به اختیار و آزادی هم راه خود را طی می‌کند، و از هر راهی هم که برود با یک طرز خاص خودش را می‌سازد و یک سنخ روح بر او حاکم است و از این جهت تا حدی حق با اگزیستانسیالیست هاست که به یک نوع اصالت وجود (به اصطلاح خودشان) قائلند و می‌گویند انسان وجودش بر ماهیتش تقدم دارد و این خودش است که به خودش ماهیت می‌بخشد. از این جهت حق با آنهاست. و وقتی فرد انسان چنین بود جامعه هم چنین است و ما نمی‌توانیم برای جامعه انسانی یک روح ساخته و پرداخته شده غیر قابل تغییر در نظر بگیریم و بگوییم روحش مثلًا اقتصاد است. این جنبه جامعه‌شناسی انسان نمی‌تواند از نظر ماهوی با وضع روانشناسی و فلسفی او متفاوت باشد؛ از نظر فلسفی و روانی، خود بخشنده ماهیت به خود باشد و اما از جنبه جامعه‌شناسی بدون اختیار او ماهیتش تعیین شده باشد.

قبلًا از زبان آندره پی‌یتر خواندیم که: «مادی‌گرایی تاریخی در عین حال یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است». اکنون ما این مطلب را بر این تعریف می‌افزاییم که: «مادی‌گرایی تاریخی یک برداشت اقتصادی از انسان و یک برداشت تاریخی از انسان است بدون اینکه برداشت انسانی از اقتصاد و تاریخ باشد». مسأله مهم همین است و تفاوت ما با مارکسیستها نیز در این جهت است که ما چون برای انسان شخصیت و اصالت و فطرت قائل هستیم لذا برداشتی انسانی

از تاریخ داریم، یعنی تاریخ را ساخته انسان بما هو انسان می‌دانیم نه انسان [را] ساخته تاریخ و تاریخ [را] ساخته اقتصاد. پس «برداشت اقتصادی از تاریخ و برداشت تاریخی از اقتصاد» این همان قربانی شدن انسان است همان طور که در مسأله «از خود بیگانگی» شرح دادیم.

البته خود مارکس درباره انسان به عنوان یک فرد یعنی از جنبه روانشناسی بحث نکرده است و فقط درباره جامعه و تاریخ بحث کرده است. ولی بحثی که او از جنبه جامعه‌شناسی و درباره فلسفه تاریخ دارد نمی‌تواند فاقد جنبه روانشناسی باشد گرچه ژرژ پولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه خواسته است از جنبه روانشناسی وضع دیگری به آن بدهد که البته غیر قابل قبول است.

در واقع مادی بودن هویت تاریخ، از یک نظر به معنی مادیت هویت انسان و به معنای این است که محرکات انسان تنها محرکات مادی است، انسان گاهی محرکات معنوی هم پیدا می‌کند ولی این محرکات معنوی اصیل نیستند و ساخته شده محرکات مادی هستند و در عین حال می‌توانند مؤثر در محرکات مادی واقع شوند و ایندو تأثیر متقابل در یکدیگر داشته باشند، از قبیل تأثیر روبنا در زیربناست، نه اینکه تأثیر آنها مانند تأثیر دو قطب مخالف و مستقل در یکدیگر باشد آنچنانکه ما هم می‌گوییم و تضاد در عالم را از قبیل تضاد قطبهای مستقل می‌دانیم، مثل تضاد عناصر که قدما می‌گویند، یا مثل آنچه که در مورد ساختمان انسان در ادیان آمده است که انسان را دارای دو درجه از وجود می‌دانند: وجود سفلی، وجود علوی؛ اینها به عنوان دو قطب مخالف در وجود انسان هستند و این غیر از آن است که اینها می‌گویند. اینها روح و ماده را به عنوان دو قطب مخالف نمی‌دانند و هر چه را که جنبه معنوی دارد تبعی و طفیلی جنبه مادی می‌دانند. خلاصه از نظر اینها جامعه نیز مانند فرد هویت مادی دارد؛ همان طور که احیانا فرد متحرک به محرکات معنوی می‌شود ولی این محرکات اصالت ندارند، مولود عادت است نه طبیعت، جامعه نیز احیانا تحت تأثیر محرکات روبنایی واقع می‌شود اما اصالت ندارد.

آندره پی‌یتر در کتاب خود حرف عجیبی آورده است، در ابتدا گفته است:

«تا تضاد نباشد جامعه‌ای وجود نخواهد داشت، برای اینکه آزادگانی وجود داشته باشند وجود بردگان ضروری است.»[1]

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۳۵.

خوب، تا اینجا حرفی نیست، برای این که آقا وجود داشته باشد باید نوکری باشد. ولی بعد در پاورقی یک حرف بالاتری از مارکس نقل می‌کند؛ می‌گوید از او سؤال کردند آلمان چگونه به آزادی می‌رسد؟ گفت: برای این که آلمان به آزادی برسد باید طبقه‌ای که در زنجیر باشند به وجود آورد تا این طبقه بتوانند به حکم تضاد آزادی را متحقق سازند، و تا این طبقه نباشند آزادی امکان ندارد.

ممکن است این حرف چنین تفسیر شود که: گاهی یک شئ مطلوب است به فرض وجود شئ دیگر، یعنی فی حد ذاته نامطلوب است و در زمینه شئ دیگر مطلوب می‌شود، مانند دوا در حال بیماری. ما جنگ را هم همین‌طور می‌دانیم و می‌گوییم جنگ یک امری است فی حد ذاته نامطلوب ولی در زمینه‌هایی مطلوب می‌شود (و قاتلوهم حتّی لا تکون فتنهٔ)[1]. ولی ممکن است که این یک حرف بالاتری باشد و مقصود این باشد که برای یک امر مطلوب‌تر باید یک امر نامطلوبی را ایجاد کنیم، مثلًا در بدن انسان میکروبهای بیماری را وارد سازیم تا در مقابل آن بیماری مقاومت پیدا کند. با این کار ابتدا یک حالت نامطلوب برای بدن ایجاد می‌کنیم و گلبولها را در معرض حمله دشمن قرار می‌دهیم تا در اثر جنگ و نزاع آنها حالت تب پیش آید، ولی با این کار نامطلوب نتیجه مطلوب‌تری که مصونیت بدن باشد به دست می‌آید. نظر مارکس تقریباً چنین است، که می‌گوید باید طبقه به زنجیر کشیده شده را به وجود آورد چون تنها راه به دست آوردن آزادی این است هر چند که با این کار به آن طبقه ظلم کرده‌ایم و آنها را به زنجیر کشیده‌ایم. معنای حرف مارکس این است که جامعه اگر در رفاه باشد (ولو به طور نسبی) به ظلم و ستمی که به او می‌شود و آزادی از او سلب می‌گردد، توجه پیدا نمی‌کند، چون به همان سیر بودن شکم قانع می‌شود و دیگر به آزادی و استقلال رأی و جامعه بی‌طبقه فکر نمی‌کند و انقلاب صورت نمی‌گیرد و به کمال مطلوب که آزادی واقعی و جامعه بی‌طبقه و انسان به خود باز آمده و رها شده از خود بیگانگی است نمی‌رسد. لذا باید رفاه را از جامعه گرفت و جامعه را به زنجیر کشید تا خشم بگیرد و زنجیرها را پاره کند و به آزادی نهایی برسد[2].

---

۱. انفال/ ۳۹

۲. –این حرف خوبی است ولی با مبانی اسلامی ما یک مقدار تطبیق نمی‌کند.

جواب: مسأله این است که پس نقش انسانها چه می‌شود؟ سابقا خواندیم که هگل می‌گفت: «گاهی طبقات وجود

←

یکی از آن جاهایی که صریحاً و قاطعاً نظر اینها با نظر اسلام مخالف است همین جاست. اسلام برای انسان یک فطرت و اصالت قائل است و انسان را مـافوق منـافع اقتصادی و وضع طبقاتی می‌داند.

ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی و مبارزه طبقاتی

ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی معتقد است که به حکـم جنبـه دیـالکتیکی تـاریخ (یعنی مسأله تضاد و جنگ اضداد به صورت خاص یعنی به صورت جنگ نو و کهنه و جنگ تز و آنتی‌تز) همان‌گونه که در عالم طبیعت جنگ مادر همه چیز است، قهراً در تاریخ هم جنگ مادر همه چیز است، و جنگ تاریخ هـم ماهیـت مـادی دارد، یعنـی محرکات اصلی تاریخ در جنگها باز محرکات مادی است، یعنی جنگ طبقاتی است و شکل دیالکتیکی دارد یعنی حرکت از تضاد تز و آنتی‌تز و آنتی تز ابزار تولید و روابط تولید و تضادتز و آنتی‌تزی طبقات وابسته به روابط قدیم و طبقات خواهان روابط جدید ناشی می‌شود. ماتریالیسم تاریخی معتقد است که سراسر تاریخ جنگ است و جنگ

←

دارد ولی در شعور انسانها متمایز نیست، نقش انسانها این است که این تمایز را در اذهان به وجود مـی‌آورنـد». ایـن مطلب دیگری است و این حرف مارکس سخنی بالاتر از این دارد.

ولی ما می‌گوییم از نظر کسی که محرک بشری را تنها همان عکس العمل نشان دادن در برابر زور و ستم مـی‌دانـد، یعنی از نظر او بشر دارای فطرت تکامل‌خواه نیست که این فطرت دارای نیرویی باشد که او را به تکامـل برسـاند و ممکن باشد این فطرت را صیقل داد و او را به کار انداخت، مطلب بالا درست است. اینها به چنین چیزی قائل نیستند، اینها تکامل را فقط محصول عکس‌العمل‌های قهرآمیز می‌دانند؛ و اگر راه تکامل منحصر به این راه باشد ما هم قبول می‌کنیم و مسأله مراعات مصلحت اهم در اصول یک امر واضحی است، که یک مورد آن هم در مسأله «لـو تتـرّس الکفّار باساری المسلمین» در فقه مذکور است و فتوا به جواز قتل اسیرها برای رعایت مصلحت اهم داده شده است. اما آیا بشر تنها همین است و فقط از راه به خشم آوردن او می‌توان او را به پیمودن راه تکامل وادار نمود؟ چشمهایش را ببندیم و برایش خشم ایجاد کنیم تا خود به خود به حکم غضب که ما به الاشتراک انسان و حیوان است بندها را پاره کند؟ یا بشر می‌تواند آگاهانه و از روی تعقل و انتخاب به پیش برود؟

– این هم بالاخره یک راهی است، چرا این راه را ببندیم؟

جواب: درست است، یک راهی است، ولی با وجود راههای دیگر نمی‌توان این راه را پیمود، چون مستلزم ظلم است. بله اگر راه تکامل جامعه منحصر به این راه باشد می‌توان از این راه استفاده کرد، ولی مطلب این جور نیست که راه تکامل منحصر در این راه باشد، این حرف دروغ است و در این صورت مسأله دوران امر بین اهم و مهم مطرح نیست تا به اهم اخذ کنیم هرچند مستلزم ریختن خونها و تضییع حقوق باشد.

طبقاتی است. این تعبیر شامل دو مفهوم است:

یکی اینکه سراسر تاریخ جنگ است و صلحها و سازشها فرع است که همان حالت سنتز است. پس در اینجا این بحث کلی مطرح است که: آیا صلحها و تعاونها و نظایر آنها اصالت دارند در بشر؟ یا نه، اصالت مال جنگ و نزاع است و آنها فرعند؟ یا هر دو اصلند؟

یک نظر این است که آنچه در بشر اصالت دارد تنازع است، تعاونها تحمیل شده از ناحیه تنازعها هستند؛ یعنی هر جا که تعاون وجود دارد برای این است که افراد در حال انفراد خودشان را محکوم به نابودی می‌بینند، لذا با هم همکاری می‌کنند تا از دشمن بزرگتر محفوظ بمانند، مثل گله‌های حیوانات. نمونه‌اش همکاریهای سیاسی امروز است که تنها برای مقاومت و مصونیت از دشمن بزرگتر است. آن شاعر عرب که گفته است: «الظّلم من شیم النّفوس فان تری- ذاعفّهٔ فلعلّهٔ لا یظلم» همین مطلب را می‌گوید. اما آیا همه تاریخ بشر اینجور است؟

نقطه مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که بشر را مدنیّ بالطبع می‌دانند و مدعی هستند احساسات نوع‌پرستانه و تعاون در انسان اصالت دارد نه این که بر انسان تحمیل شده باشد. این قضیه که اینها می‌گویند «تاریخ سراسر تنازع و جنگ است» بوی این معنی را می‌دهد که آنچه در انسانها اصالت دارد تنازع و کشمکش است، و طبعا این اشکال پیش می‌آید که در نهایت امر که به قول اینها جامعه اشتراکی واحد تشکیل می‌شود و اختلافات طبقاتی از بین می‌رود، این تنازع به چه صورتی در خواهد آمد؟ و ظاهراً هیچ جوابی هم در برابر این اشکال ندارند. به حکم فلسفه‌شان که آرامش و سکون را مساوی با مرگ می‌دانند، باید جامعه بشری را در نهایت امر که نبرد طبقاتی منجر به از بین رفتن طبقات و تشکیل جامعه بی‌طبقه می‌شود محکوم به مرگ بدانند و اگر می‌گویند حرکت و کشمکش باقی است، باید تضاد هم وجود داشته باشد، آن تضاد چیست [1]؟

---

۱. - ممکن است بگویند این تضاد، تضاد فرهنگی است.

جواب: اگر بگویند تضاد طبقاتی نیست، فلسفه ماتریالیسم تاریخی باطل می‌شود و اگر بگویند تضاد نیست، اصل فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک باطل می‌شود، چون از نظر این فلسفه تضاد لازمه ذات همه چیز است.

- اینها می‌گویند طبقات که از بین رفت تاریخ از بین می‌رود.

←

خلاصه اینکه، این جمله «تاریخ سراسر مبارزه است» یکی از دو مفهومش این است که سراسر تاریخ مبارزه بوده و هست. هرگونه حرکت اصیل دیگری را مخصوصاً حرکت پیش‌برنده را که ماهیت مبارزه نداشته باشد نفی می‌کنند. بعد باید تاریخ دنیا را مطالعه کرد که آیا در تاریخ دنیا چنین است و هر حرکت پیش‌برنده ماهیت مبارزه‌ای داشته است؟ شک ندارد که مبارزات نقش اصیلی داشته و دارند و این که اضداد وقتی در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند حرکت می‌آفرینند، حقیقت مسلّمی است ولی این را با حرفهای اینها نباید اشتباه کرد. مسلّما جنگها در پیشرفت تمدن مؤثر بوده‌اند چون دو گروه که با هم می‌جنگند در هر دو طرف حرکت ایجاد می‌شود، رقابت ایجاد می‌شود، دانشمندان دو طرف تمام فکر و ابتکارشان را به کار می‌اندازند و شرایط دیگری به وجود می‌آید که همه و همه تمدن را مقدار زیادی به پیش می‌برند. اینها مسلّم است ولی اینکه تمام تاریخ معلول مبارزه است حرف درستی نیست. مثلًا پاستور که علم را پیش برد معلول چه مبارزه‌ای بود؟ بعلاوه مبارزه‌ها میان اقوام است نه طبقات، و اقوام شکل تز و آنتی‌تز ندارند بلکه شکل دو قطب مستقل را دارند.

مفهوم دوم که از تعبیر آنها به دست می‌آید این است که: سراسر تاریخ مبارزات طبقاتی است و هر مبارزه دیگری که شما می‌بینید حتما ماهیت طبقاتی دارد و لذا مثلًا

←

جواب: تاریخ که از بین برود یعنی رکود و سکون.

– حرکت تاریخی از بین می‌رود و تضاد انسان با طبیعت برقرار می‌شود. تاریخ نقطه پایانش از بین رفتن طبقات است.

جواب: حرکاتی که جامعه در مسیر خودش داشته غیر از جنگی است که انسان با طبیعت داشته و الآن هم دارد؛ یعنی مسیر تسلط انسان بر طبیعت و این جنگ با طبیعت نمی‌تواند جایگزین حرکات تاریخی باشد، و الا معنای این امر توقف تاریخ است، یعنی انسان در مسیر انسانی و مسیر تکاملی‌اش متوقف می‌شود. مبارزه انسان با طبیعت همیشه بوده و خواهد بود و چه بسا با پیشرفت علم این مبارزه کاهش یابد نه اینکه تضادی در سطح بالاتر برقرار شود، و این مبارزه با طبیعت غیر از این است که جامعه در دوران خودش تکامل پیدا می‌کند. بعلاوه تضاد انسان با طبیعت اولا تضاد نیست؛ انسان فرزند طبیعت است نه ضد او، عملیات تولیدی او چیزی شبیه ناخن زدن طفل به پستان مادر است و به هر حال سازگاری آندو بیشتر است؛ و ثانیا فرضا تضاد باشد، این تضاد تضاد دیالکتیکی نیست، از قبیل تز و آنتی‌تز و سنتز نیست. آیا از ترکیب انسان و طبیعت شئ سوم پیدا می‌شود؟! ممکن است بگویند سراسر تاریخ مرکب است از جنگ و صلح، و جنگ مقدمه صلح است از آن نظر که جنگ همان کشمکش میان تز و آنتی‌تز است و صلح مرحله سنتز است که در مرحله عالی‌تر است. جواب این است که هر سنتز به نوبه خود تز برای یک مرحله دیگر و آنتی‌تز برای مرحله‌ای دیگر است، به عبارت دیگر هر سنتز در درون خود ضد خود و نفی خود را دارد و حالت جنگ یک لحظه توقف ندارد.

ما جنگ عقیده‌ای که اصالت داشته باشد نداریم، بلکه جنگ عقیده‌ای که ناشی از جنگ طبقاتی باشد هست، و همچنین جنگ نژادی اصیل نداریم، برخلاف ابن خلدون که محرک تاریخ را عصبیت می‌داند اعم از عصبیت نژادی یا دینی.

حالا آیا واقعاً در تاریخ مبارزه‌ای که ماهیت طبقاتی به مفهوم اقتصادی نداشته باشد و مثلًا نژادی [۱] یا عقیده‌ای باشد وجود ندارد؟ ما حرفمان این است که لااقل گوشه‌ای از تاریخ، و مخصوصاً آن قسمت مقدس از تاریخ، قسمتی است که انسان به انگیزه حق‌طلبی و حق‌جویی مبارزه کرده است؛ یعنی انسانی نه فقط به خاطر منافع طبقاتی خودش، بلکه به خاطر برقراری عدالت از آن جهت که عدالت است جنگیده است؛ نه از آن جهت که عدالت تأمین‌کننده منافع او بوده است، بلکه چه بسا عدالت با منافع شخص او منافات داشته است.

اینها می‌گویند: انسان در کاخ و در کوخ نمی‌تواند یک جور فکر کند، در کوخ طرز فکرش مبارزه با کاخ‌نشینان است (نه اینکه تظاهر کند، بلکه واقعا طرز فکرش این جور است) و طرفدار عدالت است؛ وقتی رفت در کاخ، واقعا عوض می‌شود، ماهیتش عوض می‌شود[۲]. این است که وقتی می‌گویند ماهیت تاریخ را اقتصاد تشکیل می‌دهد و هویت تاریخ مادی است، پس هویت طبقات هم مادی است، یعنی ماهیت هر انسانی را طبقه او تشکیل می‌دهد. این که «همه مادی هستند» به منزله جنس همه است. واقعیت تاریخ، هم در جناح حاکم و هم در جناح محکوم هر دو مادی است، ولی جناح حاکم و جناح محکوم که ضد یکدیگر هستند و او یک طبقه را تشکیل داده و این یک طبقه را، باز ماهیت این که در این طبقه قرار گرفته همان طبقه خودش است؛ یعنی طبقه، مقوّم ذات انسان است و طبقه هر کس مقوّم حقیقت اوست، همان طور که ما در مراتب وجود می‌گوییم هر مرتبه مقوّم وجود آن مرتبه است، یعنی ماهیت انسان در طبقه‌ای یک ماهیت است و در طبقه دیگر ماهیت دیگر. حتی این تعبیرات را خودشان به کار می‌برند.

---

۱. اشکال: در سابق نژاد وسیله زندگی بوده است، یعنی اگر عصبیت نژاد نبود اقوام نمی‌توانستند زندگی کنند، یعنی بالاخره ریشه‌اش به اقتصاد برمی‌گردد.

جواب: نه، اینطور نیست؛ خود نژاد یعنی گرایشهای خونی را نمی‌توان تنها ناشی از منافع اقتصادی دانست. گاهی منافع اقتصادی در جهت مخالف نژادپرستی است و گاهی بالعکس.

۲. مانند آن طلبه‌ای که مدعی بود هرگاه از امام جماعتی پول می‌گرفت واقعا معتقد به عدالت او می‌شد و بالعکس.

این است که می‌گویند «پایگاه طبقاتی» و تکیه شدید روی پایگاه طبقاتی دارند و می‌گویند: انسان در هر پایگاه طبقاتی که قرار داشته باشد نمی‌تواند خود را از لوازم و تبعات آن پایگاه برهاند. لازمه هر پایگاه طبقاتی طرز تفکر مخصوص است. البته در عمل خیلی نقض به این حرف هست. در جزوه منافقین که وابسته به طبقه کارگر نبودند نوشته‌اند که ما کوشش و مجاهده کردیم که باقیمانده عوارض طبقه خودمان را از خود دور کنیم و خود را به طبقه زحمتکش وابسته سازیم. خوب، این حرف بر ضد فلسفه آنهاست و معنایش اصالت انسان است که می‌تواند با مجاهده و کوشش تبعات طبقاتی را از خودش دور کند[۱].

از جمله حرفهایی که ما می‌گوییم این است که واقعیت تاریخ خلاف این فلسفه را اثبات می‌کند. علیّ الوردی که نویسنده‌ای مارکسیست است همین مسأله ماتریالیسم تاریخی را مطرح کرده است. او چون گرایشهای مذهبی هم داشت کوشش کرده است که بین اصول مارکسیستها و دین تطبیق بدهد. وی در همان کتاب مهزلة العقل البشری گفته است: حق این است که این مسأله را که تاریخ سراسر جنگ است، قبل از مارکسیسم، اسلام گفته است؛ و کوشش می‌کند نبرد طبقاتی (الصراع الطبقی) را هم به اسلام نسبت بدهد و اثبات کند که ابتکار این امر متعلق به قرآن است. یکی از حرفهای علیّ الوردی این است که می‌گوید: علی (ع) این اصل را که انسان در کاخ و در کوخ دو جور فکر می‌کند، نقض کرده است، روزی که کوخ‌نشین بود یک فکر داشت و روزی هم که شخص اول مملکت اسلام شد همان فکر را داشت و عینا مثل روزهای کوخ‌نشینی فکر می‌کرد (البته مقصود این نیست که علی (ع) بعدها در کاخ زندگی می‌کرد تا اشکال شود که کاخ نداشت، منظور وضع طبقه است، و بدون

---

۱. – شاید مقصود این باشد که اساساً طبقه خودش را عوض کرده، مثلًا مال و ثروت را رها کرده و جزء کارگران شده است نه اینکه با حفظ طبقه فکرش را عوض کرده باشد.

جواب: چنین کاری را طبق این فلسفه نمی‌تواند بکند. این شخصی که اساساً ماهیتش این است چطور می‌تواند ماهیتش را تغییر دهد؟ شما اگر چنین حرفی بزنید این فلسفه را نقض کرده‌اید و معنایش این می‌شود که طبقه یک امر عرضی است؛ کسی در یک طبقه‌ای هست، در آن طبقه احساس آلودگی می‌کند و به فکر می‌افتد خود را از قید آن طبقه رها کند. این وضع معنایش این است که طبقه واقعیت شخص را تشکیل نمی‌دهد. این حرف ماست که برای انسان اصالت قائل هستیم و برای انسان واقعیت فوق مادی قائلیم و به اصالت فطرت قائلیم، یعنی می‌گوییم پیغمبر وقتی می‌آید، انسان را حتی علیه خودش یعنی فرد را علیه خود فرد برمی‌انگیزد.

شک در زمان دوم وابسته به طبقه حاکم بود و دیگر طبقه محکوم را نداشت).

پس انسان ملعبه وضع اجتماعی خودش نیست، دو وضع و دو طبقه مختلف پیدا می‌کند ولی یک انسان است. پیغمبر (ص) آن روزی که مبعوث شد به رسالت و در نهایت رنج و شدت بود، و روزی که شخص اول عربستان بود، یک شخص بود. یک مصداق روشن این مطلب همان جریان «ثعلبه» است که داستانش را در بعضی از تفاسیر در ذیل آیه شریفه «لئن اتینا من فضله لنصّدّقنّ و لنکوننّ من الصّالحین» [1] نقل می‌کنند. قرآن که در این آیه انتقاد می‌کند، به این معنی است که انسان مقهور طبقه خود نیست.

بدون شک انسان در معرض تغییر و عوض شدن هست، ولی نه این که این تأثیر جبری باشد و اختیار از او سلب شود، بلکه می‌گوییم انسان می‌تواند شخصیتی داشته باشند مافوق قدرت پول و ثروت. اما مارکسیسم چنین شخصیتی برای انسان قائل نیست. البته ما هم تأثیر طبقه را قبول داریم، ولی ما یک رابطه امکانی اقتضائی قائل هستیم، آنها یک رابطه وجوبی و ضروری. از نظر ما رابطه طبقه و ذی الطبقه رابطه اقتضائی و امکانی است و از نظر آنها رابطه علّی و ضروری؛ یعنی از نظر ما تأثیر وضع طبقه بر شخص، محتمل است. هرچند این احتمال قوی باشد، مثلاً ۹۹٪ باشد، باز بالاخره ممکن است نه ضروری و از قبیل تأثیر همنشینی است، نه علت تامّه. آنها به یک اقتضا بیشتر قائل نیستند. ما به چندین اقتضا قائل هستیم و البته ما هرگز نفی این اقتضا را نمی‌کنیم. آنچه در قرآن آمده است تأثیر این مقتضی است نه تمام مقتضی بودن این قضیه (طبقه). بسیار غلط است اگر آنچه در قرآن تحت عنوان ملأ، مترف، مستضعف و امثال اینها آمده حمل بر این شود که خوب، قرآن خواسته است به اختلافات تاریخی، ماهیت طبقاتی و مادی و اقتصادی بدهد [2].

---

۱. توبه/ ۷۵.

۲. سؤال: اینها که مادی هستند چرا تنها اقتصاد را علت می‌دانند و مثلاً قدرت و مقام را عامل نمی‌دانند؟

جواب: این که اقتصاد را عامل می‌دانند صرفا برای این نیست که مادی فکر می‌کرده‌اند و برای توجیه مادی‌گری به اقتصاد متوسل شده‌اند، بلکه مارکس خود یک فرد اقتصاددان و جامعه‌شناس هم بود و از نظر اقتصاددانی و جامعه‌شناسی به این اصل رسید که حرکات تاریخ تابع اوضاع اقتصادی است، یعنی او در حقیقت به تجربه استناد می‌کند، نه این که خواسته باشد مادیت فلسفی خودش را توجیه کند و یک عامل مادی (هرچه می‌خواهد باشد) پیدا کند تا اشکال شود که چرا به اقتصاد چسبید و مثلاً جنس یا قدرت را عامل به شمار نیاورد.

فصل سوم: فلسفهٔ مارکسی، فلسفهٔ پراکسیس

بخش یکم: پراکسیس، فلسفهٔ عمل

طرح مسأله

در صفحات قبل دیدیم که مارکسیسم معتقد است که تاریخ را مبارزات طبقاتی به وجود آورده و تاریخ محصول مبارزات طبقاتی است. تا اینجا قضیه شکل جبری و خود به خودی دارد یعنی ما به تاریخ به عنوان یک واقعیت موجود، واقعیتی که جریانی داشته و این جریان یک علل اصلی داشته است نگاه کرده‌ایم و ریشه تحولات تاریخی را تحولات اقتصادی و ماهیت مبارزات اجتماعی را مبارزات طبقاتی دانسته‌ایم و در حقیقت تاریخ را محصول عمل و کار ولو کار تجسم یافته (ابزار تولید) انگاشته‌ایم نه محصول اندیشه.

در اینجا قهراً یک مسأله دیگر همیشه مطرح است و آن اینکه چگونه باید در این راه کوشش کرد. مسأله در ابتدا به این شکل مطرح است که آیا اصلا جایی برای طرح این سؤال که «چگونه باید کوشش کرد؟» باقی است یا نه؟ زیرا «چگونه باید کوشش کرد؟» در واقع نوعی تکلیف و وظیفه است و تکلیف و وظیفه فرع اختیار و آزادی و نوعی اصالت اندیشه است و اگر [تاریخ] مبتنی بر جبر مطلق باشد دیگر نمی‌توان از «چه باید کرد» و «چه نباید کرد» سخن گفت، زیرا بنا بر این فلسفه آنچه انجام می‌گیرد

[جبرا] انجام می‌گیرد و انسان نقشی در این مورد ندارد. اما مارکسیستها در عین اینکه به اصل حتمیت و جبر تاریخی معتقدند هرگز نمی‌خواهند بپذیرند که در فلسفه ما اختیار و آزادی نقشی ندارند. به خود مارکس هم اعتراض شده و از او سؤال شده است [که حتمیت و جبر تاریخی چگونه با اختیار و آزادی انسان سازگار است؟] و مارکس و انگلس هر دو اختیار را توجیه کرده‌اند ولی به نحوی توجیه کرده‌اند که با حتمیت تاریخی که خودشان قائل هستند منافات نداشته باشد، و ما بعدا روی آن بحث می‌کنیم.

آندره پی‌یتر نیز در آخرین قسمت از بخش مربوط به مادی‌گرایی تاریخی، تحت عنوان «مبارزات طبقاتی» به بحث درباره طبقات و مبارزات طبقاتی پرداخته و در پایان مسأله «چگونه باید در این راه کوشش کرد؟» را مطرح کرده که البته روش منطقی این بود که اول این سؤال را مطرح می‌کرد که آیا جایی برای این کوشش هست یا نه و بعد این سؤال مطرح می‌شد که اگر جایی برای این کوشش هست چگونه باید کوشش کرد؟ و سپس این سؤال را مطرح کرده که «چگونه می‌توان به یاری این تحول تاریخی آمد؟» (که این همان «امر بین الامرین» مارکس است که بعدا درباره آن سخن خواهد گفت)؛ یعنی تحول تاریخی به هر حال رخ می‌دهد و با آن نمی‌شود مبارزه کرد و جلویش را گرفت، نه انسان آن را به وجود می‌آورد و نه می‌تواند جلویش را بگیرد، ولی به نوع خاصی می‌تواند به قول اینها به یاری آن بیاید، همچنانکه می‌تواند با آن مبارزه کند و خودش را فانی کند. لهذا تعبیرش این است که «چگونه می‌توان به یاری این تحول تاریخی آمد؟» و سپس می‌گوید: «همه این سؤالها به مسأله عمل و تعهد مربوط می‌شود، یعنی به چیزی که مارکس به دنبال فوئرباخ آن را «پراکسیس» نامید». پس پراکسیس یعنی عمل و تعهد، البته نه مطلق عمل. در اینجا باید اصطلاح خاص فوئرباخ و مارکس را در مورد این تعبیر درک کرد.

«پراکسیس» به طوری که می‌گویند مثل اکثر لغات فلسفه جدید یک ریشه یونانی دارد و به معنای عمل است در صورتی که خود، مقصد برای خود باشد، نه عملی که مقدمه یک عمل دیگر است. ولی در اصطلاح مارکس و فوئرباخ پراکسیس یک مفهوم خاص دارد. عجالتا ما آن را به همان معنی عمل و تعهد به کار می‌بریم ولی بحث را از یک نقطه دورتری شروع می‌کنیم.

تاریخچه پراکسیس

آندره پی‌یتر پراکسیس را به معنی فلسفه عمل (و نه عمل) به کار می‌برد. «فلسفه عمل» یک سابقه تاریخی دارد که هرچند اصطلاح پراکسیس را به کار نمی‌برده‌اند ولی اصل فکر وجود داشته است و یکی از جاهای اساسی که علم جدید از علم قدیم، و منطق جدید از منطق قدیم راهش را جدا کرد همین جاست. این مطلب تاریخچه‌ای دارد و تاریخچه آن از این قرار است که: منطق قدیم ما از اول از علم شروع می‌شود، در ابتدا می‌گویند علم یا تصور است یا تصدیق (گو اینکه می‌گویند این تقسیم‌بندی از فارابی شروع شده است ولی مسلّما اصل منطق روی همین مبنا بوده و فارابی آن را تنظیم کرده است) و هر کدام از اینها یا بدیهی هستند یا نظری، بعد هم برهان اقامه می‌کنند که همه تصورها یا تصدیقها نمی‌توانند بدیهی باشند و الّا هیچ مجهولی نخواهیم داشت، و همه هم نمی‌توانند نظری باشند چون در این صورت هیچ معلوم تصوری یا تصدیقی نمی‌توانیم داشته باشیم و حال آنکه اجمالا می‌دانیم بعضی معلومات، تصوری و بعضی معلومات، تصدیقی هستند، بنابراین تصور و تصدیق بر دو قسمند: بدیهی و نظری. بعد می‌گفتند تصورات نظری را از تصورات بدیهی به دست می‌آوریم، یعنی راه کشف تصورات نظری تجزیه و تحلیل کردن آنهاست تا منتهی شود به تصورات بدیهی، و راه به دست آوردن تصدیقهای نظری هم تحلیل کردن آنهاست (به شکل دیگر) تا منتهی شوند به تصدیقهای بدیهی.

پس در منطق قدیم اندیشه را کلید اندیشه می‌دانستند. اندیشه‌ای که احتیاج به کلید دارد همان اندیشه‌های نظری است و کلید آنها اندیشه‌های بدیهی یا اندیشه‌های خود معیار است. در منطق جدید یک دگرگونی و تحول عظیم در این جهت پیدا شد و از اول آمدند به تقدیم عمل بر اندیشه قائل شدند و گفتند اندیشه را از عمل باید به دست آورد، یعنی باید روش استقرائی و روش تجربی را (که البته آنها بین استقراء و تجربه هم فرق نمی‌گذارند) به کار بست و در روش تجربی تکیه بر عمل است و عمل بر علم مقدم است، که این مطلب به تعبیرات گوناگون بیان می‌شود:

گاهی به مقدم شناختن عمل بر علم تعبیر می‌شود، همان‌گونه که بیکن و دکارت آمدند و گفتند اندیشه کلید و معیار اندیشه نیست بلکه عمل کلید و معیار اندیشه است

(یعنی در قبال منطق قیاسی، منطق تجربی را پیشنهاد کردند) زیرا احساس و مشاهده عین عمل است و حتی استقراء مشاهده مستقیم است، پس با عمل است که علم به دست می‌آید. تجربه هم بالاخره عمل است، رفتن در آزمایشگاه و تجزیه و ترکیب کردن است.

و گاهی به مقدم شمردن حس بر عقل تعبیر می‌شود. این تعبیری است که هیوم و جان‌لاک به کار بردند، یعنی بحث را روی حس و عقل بردند و گفتند حس بر عقل مقدم است و آنچه که از حس به عقل می‌رسد عقل روی آنها تجزیه و تحلیل و انتزاع و ترکیب انجام می‌دهد. اصل، حس است و عقل از خود چیزی ندارد که از حس به آن نرسیده باشد. جان‌لاک جمله معروفی دارد، می‌گوید: «در عقل چیزی نیست که از راه حس نیامده باشد» یعنی مجرای ورود اندیشه فقط حواس است، عقل فقط روی آنها یک عملیاتی انجام می‌دهد.

مسأله دیگری که مطرح است مسأله معیار صواب و خطاست که مثلًا اگر چیزی را تعریف می‌کنیم از کجا بفهمیم درست است یا خطا، و یا در موقع استدلال و اثبات یک امر از کجا بفهمیم این دلیل واقعاً می‌تواند این امر را اثبات کند؟ در اینجا نیز منطق قدیم می‌گفت با معیارهای منطقی است که ما خطا و صواب را تشخیص می‌دهیم، یعنی می‌گفت ما علمی داریم به نام «منطق» و درستی فکر را به کمک آن تشخیص می‌دهیم. پس در منطق قدیم معیار حقیقت هم اندیشه است و یا به تعبیر دیگر کلید اندیشه اندیشه است[1].

این است که گفته می‌شود این منطق یک منطق ذهنی یا عقلانی و قیاسی است، زیرا منطق قدیم مقیاسی است برای اینکه فکر را بسنجیم و چون موازین منطقی که صحت و سقم و درستی و نادرستی افکار را با آن می‌سنجیم خود از سنخ فکر است پس فکر با فکر سنجیده می‌شود و اندیشه کلید اندیشه است، و در اینجاست که شبهه معروف که از قدیم وجود داشت و در کتابهایی نظیر مطالع مطرح شده است رخ می‌نماید. آن شبهه و دور معروف این است که اگر مطلب از این قرار است پس خود منطق را از کجا بدانیم صحیح است، خود مسائل منطق را با چه معیاری باید سنجید و

---

۱. کلید در اینجا به معنی معیار است نه به معنای دریچه و مبدأ پیدایش (منطق قدیم به ساختهای خود معیار قائل است).

صحت و بطلان آن را تشخیص داد؟

پاسخی که به این شبهه می‌دادند این بود که منطق دارای دوگونه مسائل است: مسائل بدیهی و مسائل نظری؛ مسائل نظری منطق را با مسائل بدیهی ثابت می‌کنیم و مسائل بدیهی خود بی‌نیاز از اثبات هستند. مثلًا شکل اول قیاس انتاجش بدیهی است و انتاج سایر اشکال به کمک شکل اول اثبات می‌شود. بدین ترتیب است که تمام منطق را معیار سایر افکار و اندیشه‌ها قرار می‌دهیم.

اما در دوران جدید در این مورد نیز آمدند عمل را معیار قرار دادند نه اندیشه را و گفتند: هر فکری که انسان داشته باشد و بخواهد آن را اثبات کند، باید ببیند که آیا در عمل درست از آب در می‌آید یا نه؛ و از همین جا بود که موضوع «تئوری و پراتیک» یا «فرضیه و عمل» پیش آمد که در وهله اول فرضیه‌ای وجود دارد، بعد آن را در عمل می‌گذاریم، اگر خوب جواب داد می‌فهمیم درست است، و اگر خوب جواب نداد می‌فهمیم درست نیست، پس در اینجا عمل مقدم شد بر اندیشه. منتها در اینجا یک عده افراطی فکر کردند و گفتند به طور کلی هر چیزی که در عمل بتوانیم آن را ثابت کنیم درست است و هر چه را نتوانیم ثابت کنیم غلط است چون در عمل نمی‌توان آن را به اثبات رساند، و این حکم را در «الهیات» هم تعمیم دادند.

عده دیگر گفتند نه، این گونه مسائل (مسائل الهیات) مسائل مشکوک و مجهول هستند و چون در عمل قابل اثبات نیستند برای همیشه مجهول و مشکوک باقی خواهند ماند، نه این که نادرستی آنها ثابت شود. و روشن است که نتیجه منطقی اعتماد و تکیه به عمل برای اثبات افکار، همین نظر دوم است، یعنی شک، نه انکار و نفی.

اینها مسیرهایی بود که در مسأله پراکسیس (به یک معنی) وجود داشته است هرچند که قبل از فوئرباخ اصطلاح «پراکسیس» به کار نمی‌رفته است. ویلیام جیمز در این زمینه یک قدم جلوتر رفت و گفت: نه تنها عمل معیار حقیقت است، به این معنی که حقیقت- که عبارت از مطابقت با واقع است [۱]- با عمل تشخیص داده می‌شود، بلکه اساساً حقیقت بودن یعنی در عمل نتیجه دادن، و هر چیزی که در عمل نتیجه داد و حتی مفید بود آن حقیقت است؛ نه این که علامت حقیقت بودن است، بلکه حقیقت اساساً

---

۱. رجوع شود به درسهای «شناخت» که در محرّم ۹۸ در «کانون توحید» ایراد شده است [صفحه ۴۴۶ همین مجموعه].

همین است.

اما نظر مارکس در این باره چیست؟ از فوئرباخ به این طرف، مارکس معمولاً حرفهای دیگران را می‌گیرد و در آنها تصرفاتی می‌کند و آنها را با هم تلفیق می‌کند و در نتیجه یک مکتب پر سر و صدا به وجود می‌آورد. یکی از آن شاه حرف‌هایی که به مارکس نسبت می‌دهند این است که: «دیگران گفته‌اند فلسفه تفسیر جهان است، من می‌گویم فلسفه تغییر جهان است». به قول آندره پی‌یتر بعضی‌ها این جمله را ساده تلقی می‌کنند و آن را بر اختلاف اصطلاح حمل می‌کنند، [می‌گویند این جمله] یعنی دیگران تفسیر جهان را فلسفه نامیدند و من فلسفه را بر تغییر جهان اطلاق می‌کنم. ولی نه، او بیش از اینها نظر داشته است؛ مقصودش این است که تفسیر جهان را فقط با تغییر آن ممکن می‌داند. پراکسیس همین است. پراکسیس در مفهوم مارکس یعنی دگرگون کردن برای شناختن و شناختن برای دگرگون کردن.

مارکسیسم و مسأله پراکسیس

وقتی می‌گویند «مارکسیسم پراکسیس است» یک معنای ساده دارد و آن این که خود مارکسیسم که در دنیا به وجود آمد یک پراکسیس بود یعنی عکس‌العمل در برابر وضع موجود بود، ولی البته این معنی در اینجا مقصود نیست.

اما وقتی می‌گویند «مارکسیسم فلسفه پراکسیس (یا فلسفه عمل) است» این دو مفهوم دارد، یعنی این تعبیر به دو معنی به کار می‌رود که هر دو معنی به یک جا منتهی می‌شود. معنی اول این است که مارکسیسم فلسفه‌ای است که برای عمل ساخته شده است [و به اصطلاح ما از سنخ علوم عملی است[1]]. اینکه اینها می‌گویند «مارکسیسم

---

۱. ما اصطلاحی داریم که می‌گوئیم علوم نظری داریم و علوم عملی. علوم نظری علومی است که مستقیماً به عمل ارتباط ندارد و مقصود از آن کشف واقعیات و حقایقی است در عالم. علوم عملی علومی است که اساساً برای عمل است که چگونه باید عمل کرد. قطب الدین شیرازی یک حرف خوبی در این زمینه دارد که مرحوم آخوند در اول تعلیقات شفا آورده است. او می‌گوید علوم عملی (حکمت عملی) بر سه مورد اطلاق می‌شود. مورد اول علومی هستند که اساساً برای عمل است و جنبه نظری ندارد، و به قول آقای طباطبائی علوم اعتباری، مثل علم اخلاق، تدبیر منزل و [سیاست] مدن و نظایر آنها. مورد دوم علومی که نظری هستند و مبنای نظری دارند ولی کسی که آنها را فرا بگیرد می‌تواند در عمل از آنها استفاده کند مثل هندسه و ریاضیات که مبانی نظری

←

فلسفه عمل است» از این جهت است که مفهوم عمل برای مارکس یعنی تغییر دادن و دگرگون کردن، و از لفظ «عمل» عمل اجتماعی را اراده می‌کنند و عمل انفرادی را عمل نمی‌دانند، عمل انسانی نمی‌دانند، مثلًا نماز خواندن را عمل نمی‌دانند. قبلًا هم خواندیم که بحث هست که آیا جامعه اصیل است یا فرد؟ آنهایی که می‌گویند جامعه اصیل است و فرد اعتباری، قهراً کار حقیقی را هم کار اجتماعی می‌دانند. آن بعد خاصی که فوئرباخ به عمل و پراکسیس داده است همان بعد اجتماعی است یعنی او عمل اجتماعی را عمل می‌داند و لهذا می‌گوید: هر فکری که در ذهن انسان بجنبد و فقط به فرد تعلق داشته باشد، آن فکر نظری است، و اما هر فکری که در ذهن جمع بجنبد و گروهی را به عمل وادار کند و جامعه را به حرکت در بیاورد این معیار حقیقت است؛ و در مسائل اجتماعی هم قهراً حرف اینها (یعنی مارکسیستها) در مورد معیار حقیقت همین است که آن چیزی حقیقت است که جامعه را به حرکت دربیاورد و به درد جامعه بخورد. این بعد خاص را فوئرباخ به پراکسیس داده است.

پس مارکس به جنبه حرکت و تغییر توجه دارد و لذا اینها که می‌گویند مارکسیسم فلسفه پراکسیس است یعنی فلسفه‌ای است که ساخته شده است برای دگرگون کردن و مبارزه اجتماعی؛ و یکی از علل گرایش به مارکسیسم همین است، همین معنی است که مارکسیستها را به مارکسیسم جذب می‌کند. آنها می‌گویند مارکسیسم دانش مبارزه و پیروزی است، چون مجهز به منطق دیالکتیک است و مجهز به فلسفه مادی (از نظر جهان طبیعت) و ماتریالیسم تاریخی (از نظر اجتماع) است و معتقد به پیاده کردن منطق دیالکتیک- که منطق تضاد و مبارزه است- در اجتماع است، و با چنین دید و بینشی و چنین منطقی دانش مبارزه و پیروزی را می‌توان به دست آورد[۱]. پس اینکه

→

دارند ولی کسی که آنها را بیاموزد می‌تواند ساختمان بسازد، راه بسازد، مسّاحی کند. مورد سوم علومی که اساساً ضمن عمل ملکه آنها برای انسان پیدا می‌شود، مانند مهارتهای فنی و هنری نظیر بنّایی و خطّاطی.

۱. سؤال: به قول اینها مارکسیسم دانش مبارزه را داراست، اما اینکه باید مبارزه کرد یعنی اصل مبارزه را از کجا می‌شود اثبات کرد؟

جواب: این حرف از یک نظر به همان اشکالی که قبلًا گفتیم برمی‌گردد: فلسفه‌ای که به جبر تاریخ معتقد است نمی‌تواند دعوت به مبارزه کند، و ما این مطلب را در فصل بعد بحث می‌کنیم.

– ممکن است اینها بگویند روی حساب تز و آنتی‌تز و سنتز، مبارزه و نبرد ضروری است و نیازی به دلیل ندارد.

جواب: بله، و این حرف اینجا [که مبارزه و نبرد ضروری است] نفی این جهت را نمی‌کند که مارکسیسم به اصل مبارزه هم دعوت می‌کند. قبلًا هم دیدیم که مارکسیسم دعوت به مبارزه است؛ یعنی وقتی منطق، منطق دیالکتیک

←

می‌گویند «مارکسیسم فلسفه عمل است» یک معنایش همین است که بیان شد- و خیلی هم در نوشته‌هایشان روی آن تکیه می‌کنند- که مارکسیسم دانش مبارزه است (انحراف منافقین هم از همین جا شروع شد، می‌گفتند ما از دانش آنها در مورد مبارزه استفاده می‌کنیم و کاری به مبانی آنها نداریم، و رفته رفته به سوی آنها کشیده شدند تا اینکه یکسره از اسلام جدا شدند). یک معنای دیگر این سخن که «مارکسیسم فلسفه عمل است» این است که: شناخت از نظر مارکسیسم از راه عمل پیدا می‌شود، باید عمل کرد تا شناخت، باید تغییر داد جامعه را و دگرگون کرد جامعه را تا شناخت، و باز در پرتو شناخت دو مرتبه جامعه را ساخت و ساختنش هم دگرگون کردن است. بنابراین وقتی می‌گوییم مارکسیسم یک فلسفه عمل است، یعنی از نظر شناخت، یک فلسفه عمل است؛ به عبارت دیگر مارکسیسم شناخت از راه عمل و برای عمل است. اینجاست که یک مغالطه عجیبی پیش می‌آید و یک جوان که مورد تبلیغ قرار می‌گیرد با شعبده عجیبی روبرو می‌شود، به او می‌گویند:

شناخت فقط از راه عمل حاصل می‌شود و با کنار ایستادن شناخت امکان ندارد. بعد می‌گویند: شخص یا مارکسیست است یا نیست، اگر مارکسیست باشی و در عمل مارکسیست باشی قهراً شناخت هم پیدا می‌کنی و وقتی شناخت پیدا کردی مارکسیست هم هستی و اگر وارد عمل نشدی قهراً مارکسیست نیستی. این حرف معنایش این است که: اگر مارکسیست باشی مارکسیسم را هم می‌شناسی، و اگر مارکسیست نباشی مارکسیسم را نمی‌شناسی. مارکسیست بودن تنها به التزام عملی نیست، بلکه مارکسیست بودن به ورود عملی در جامعه و عمل است، آنهم با گروه روشنفکر. اینجاست که ایمان و عمل در مارکسیسم یکی می‌شود، نه توأم یا ملازم؛ و این چه جادوی عجیبی هم هست! زیرا هر کس می‌خواهد مارکسیسم را بشناسد، به او می‌گویند تا مارکسیست نشوی نمی‌توانی مارکسیسم را بشناسی، و هر کس هم که مارکسیست نباشد و انتقادی بکند، می‌گویند: چون مارکسیست نیست مارکسیسم را نمی‌شناسد. می‌گویند انسان در عمل تکامل پیدا می‌کند و شناخت انسان در عمل کامل می‌شود؛ یک بچه بی‌سواد را وارد عمل کنید او موفق به شناخت می‌شود، ولی در

←

است [قهراً مبارزه را در بر دارد] و نه تنها دستور مبارزه می‌دهد، طرز مبارزه را هم روشن می‌کند؛ [و این مسأله دعوت به مبارزه است که با جبر تاریخ جور درنمی‌آید].

عمل اگر وارد نشوید، هرچه هم درس بخوانید، ملا صدرا هم که باشید، چیزی را نمی‌شناسید، چون درگیری اجتماعی ندارید.

پس این یک مفهوم دیگری از پراکسیس است. آنجا می‌گفتیم پراکسیس، فلسفه و دانش عمل است، و در اینجا می‌گوییم شناخت فقط از راه عمل پیدا می‌شود. ولی این هر دو معنی به یک جا برمی‌گردد؛ یعنی باید عمل کرد تا شناخت تا ساخت. پس فرمولی به شکل زیر جریان دارد:

«تغییر – شناخت – تغییر»

عمل اول تغییر یا مبارزه است. پس باید اول مبارزه کرد، و بعد شناخت تا سنتز را به وجود آورد. پس مارکسیسم، هم فلسفه عمل است از نظر فلسفه شناخت، و هم فلسفه عمل است از نظر اینکه یک فن است و به قول اینها نشستن در برج عاج و درباره عالم نظر دادن نیست، یعنی برنامه عمل و پیشرفت و تکامل است. از قضا خود مارکس از کسانی است که در عمل فیلسوف نشده است.

تعارض «تعهد انسان» با «جبر تاریخ» در فلسفه مارکسیسم

دیدیم که در مفهوم «پراکسیس» در فلسفه مارکسیسم علاوه بر مفهوم کلی عمل که گذشتگان هم داشتند ابعاد جدیدی وجود دارد که از آن جمله است مفهوم اجتماعی بودن، برنامه عمل بودن و برنامه مبارزه بودن. اکنون در اینجا مسأله‌ای هست که مشکلی به وجود آورده است و آن اینکه مارکسیسم فلسفه عمل است یعنی برنامه‌ای است برای عمل کردن، و فلسفه کار است به معنای اینکه فلسفه تعهد به کار هم هست، یعنی فلسفه‌ای است که انسان را متعهد به کار و عمل و فعالیت می‌کند (که البته تصور اینها از «عمل» جز همان عمل دگرگون کننده و انقلابها و عملهای دسته‌جمعی چیز دیگری نیست). از طرف دیگر مارکسیسم قائل به جبر تاریخ است و تصریح می‌کند که تاریخ جبرا به سویی پیش می‌رود و مقابله کردن با سیر تاریخ محال و بیهوده است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا متعهد شدن در مورد امری که جبری و لا یتخلف و خط سیرش مشخص و معین است معنی و مفهومی دارد؟ زیرا نه می‌شود کاری در جهت وفاقش کرد و نه می‌شود کاری در جهت خلافش کرد، پس انسان در برابر آن هیچ‌گونه آزادی و اختیار ندارد و حال آنکه تعهد فرع بر آزادی و اختیار است. خلاصه

مطلب اینکه آیا دعوت به عمل در فلسفه مارکسیسم جایی دارد و حال آنکه این فلسفه قائل به جبر و حتمیت تاریخی است؟

برای رفع این تعارض و حل این مشکل بود که مارکس و انگلس آمدند نوعی «امر بین الامرین» درست کردند که انسان در عین اینکه از نوعی آزادی و اختیار برخوردار است تاریخ هم سیر خودش را به طور جبری انجام می‌دهد.

«امر بین الامرین» در فلسفه مارکسیسم

[مقدمتا باید بگوییم که] انسان در مقابل حوادث نیرومندی که در خارج از وجود او اتفاق می‌افتد مثلًا زلزله سه وضع می‌تواند داشته باشد:

یک وضع این است که زلزله برای انسان نه قابل شناختن باشد و نه قابل جلوگیری، مثل وضعی که انسان تقریبا تا به حال در مقابل زلزله داشته است که نه برایش قابل شناختن بوده نه قابل جلوگیری. قهراً در این صورت انسان در مقابل زلزله یک موجود دست بسته است و جز تسلیم در مقابل آن راه دیگری ندارد.

وضع دوم این است که آن حادثه یک امر غیر قابل مقاومت باشد ولی انسان می‌تواند نسبت به آن آگاهی پیدا کند و زمان وقوع آن را تشخیص بدهد و به حکم این که آگاه می‌شود، خودش را می‌تواند به نحوی با آن تطبیق بدهد به اینکه مثلًا از مسیر زلزله خارج بشود، که هم اکنون در این فکر هستند که آیا می‌شود به وسیله علوم تا حدی مثلًا به اندازه حیوانات وقوع زلزله را پیش‌بینی کرد و در نتیجه از خطرات آن در امان بود؟

وضع سوم این است که انسان حتی بتواند مسیر آن را عوض کند و یا به طور کلی جلوی آن را بگیرد، و اگر انسان در مورد زلزله به این مرحله نرسیده لااقل در سیلها توانسته است با بستن سدها و احداث مسیلها و نظایر آن تا حدی چنین کاری را بکند، و حتی در مورد زلزله هم این احتمال هست که انسان بتواند آن موادی را که سبب انفجار می‌شود به مسیرهای معینی مثلًا اعماق اقیانوسها یا بیابانها برگرداند و مناطق مسکونی را از خطر دور نگهدارد. اکنون در باب تاریخ چه می‌شود گفت؟ آیا به هیچ وجه انسان دخالتی در مسیر آن ندارد؟

مسلّماً این حرف را آنها نمی‌زنند.

احتمال دوم این است که تاریخ یک سیر جبری دارد که نمی‌شود آن را از بین برد و یا در برابرش مقاومت کرد یا حتی مهارش کرد ولی انسان می‌تواند به ضرورت تاریخی آگاه بشود و بعد یا می‌تواند خودش را در مسیر تاریخ قرار بدهد و به قول اینها به خودش تحقق و تکامل ببخشد، یا به عکس در مقابل جریان تاریخ بایستد و معدوم و فانی شود. اینها این مقدار از اختیار را برای انسان قائل هستند. مارکس گفته است آزادی یعنی آگاهی به ضرورت تاریخ. مقصودش از این حرف این است که تاریخ ضرورتی دارد که به حکم آن پیش می‌آید، ولی انسان می‌تواند به این ضرورتهای تاریخی آگاهی پیدا کند و خودش را با این ضرورتها تطبیق بدهد ولی در مقابل ضرورتها نمی‌تواند ایستادگی کند. آنوقت «تعهد» معنی پیدا می‌کند؛ انسان این مقدار می‌تواند در مسیر قرار بگیرد یا مخالفت کند. این فلسفه که دعوت به تعهد و عمل می‌کند، از این جهت است که عمل و تعهد از آن نتیجه می‌شود؛ وقتی که به انسان نشان می‌دهد ضرورت تاریخ این است، بعد نه تنها انسان می‌تواند این‌جور عمل کند، بلکه باید این‌جور عمل کند؛ یعنی در اینجا از «ضرورت»، یک «باید» نتیجه می‌شود.

یک بحثی در فلسفه خود ما هم از قدیم بوده است که شیخ هم در اشارات مطرح کرده (و از جاهای مشکل اشارات هم هست) و در فلسفه جدید هم خیلی با اهمیت تلقی می‌شود و آن مسأله پیوند میان علم نظری و علم عملی است. علوم عملی همه «باید» هاست و علوم نظری همه «هست» ها و «است» ها است و به اعتباریات ارتباط ندارد، حالا چطور می‌شود که در علوم اعتباری از مبادی‌ای استفاده می‌شود که این مبادی از علوم نظری گرفته شده است و چگونه می‌شود که علوم نظری مبدأ قرار بگیرد برای نتیجه‌ای که آن نتیجه عملی است؛ یا به تعبیر دیگر، علم حقیقی مبدأ بشود برای نتیجه‌ای که آن نتیجه اعتباری است؟

جواب می‌دهند که آگاهی به آن امر نظری به انسان توانایی می‌دهد و آن وقت که توانایی پیدا کرد، نه تنها می‌تواند، بلکه باید که چنین کند. در کبرای این حرف که شکی نیست که انسان وقتی ضرورتی را درک می‌کند، مثلاً اگر از آمدن سیلی اطلاع پیدا می‌کند، خود این دانایی به او توانایی خلاصی از خطر سیل را می‌دهد و به دنبال آن آگاهی و توانایی، «باید» نیز خواهد آمد و قهراً شخص برای خلاصی از سیل اقدام خواهد کرد. پس، از اینجاست که این فلسفه فلسفه تعهد می‌شود.

حالا اینجا یک بحثی راجع به حتمیت تاریخ می‌خواهیم مطرح کنیم که بحث

خوبی هم هست. ما کار نداریم که اقتصاد زیربنا هست یا نه؛ فرض می‌کنیم اقتصاد زیربناست، آیا لازمه زیربنا بودن اقتصاد جبر تاریخی است- به طوری که اینها می‌گویند- یا نه؟ اینجا یک نکته‌ای هست که اینها به این نکته توجه نکرده‌اند. جبر در موردی گفته می‌شود که انسان نتواند تأثیری در وضع داشته باشد، یعنی کاری در ماوراء اختیار انسان صورت می‌گیرد، چه انسان بخواهد و چه نخواهد صورت می‌گیرد، مثل همان زلزله که مثال زدیم یا مثل ستاره‌ای که پیش‌بینی بشود که در زمان معین با زمین برخورد خواهد کرد. انسان در برابر چنین اموری هیچ‌گونه اختیاری ندارد و جز تسلیم چاره‌ای نیست.

ولی بعضی مسائل است که ضرورتا وجود پیدا می‌کند و وقوع قطعی، قابل پیش‌بینی است ولی قطعیت خودش را از اختیار انسان دارد، یعنی عقل انسان روی خصلتی که در اختیار خودش دارد که به تعبیر آقای طباطبائی همیشه اخفّ و اسهل را اختیار می‌کند، چنین حکم می‌کند. مثلًا اگر کالایی در بازار باشد به قیمت معیّنی، بعد کالای دیگری که تمام امتیازات آن را بعلاوه بعضی امتیازات بیشتر دارا باشد و قیمتش هم از آن ارزانتر باشد به بازار بیاید، شکست کالای قبلی قطعی است و کاملا قابل پیش‌بینی است که به زودی جای خود را به رقیب جدید که دارای امتیازات بیشتری است خواهد داد و از بازارها برچیده خواهد شد (مثل جوراب نخی و جوراب نایلونی). پس در این جور موارد، ورشکستگی امری قطعی و جبری است، اما آیا به معنای این است که انسانها نمی‌توانند برخلاف آن عمل کنند؟ یا نه، جبری است که انسانها می‌توانند بر خلافش عمل کنند ولی نمی‌کنند، یعنی خلاف عقلشان است، نه این که قدرت ندارند. لذا اگر کسی از آنها بپرسد چرا آن کالای قبلی مثلًا جوراب نخی را نمی‌خرید و جوراب نایلونی را می‌خرید، می‌گویند: مگر دیوانه‌ایم که جنس نامرغوب را با قیمت گرانتر بخریم؟! و هیچ‌گاه نمی‌گویند که نمی‌توانیم آن را بخریم و مجبوریم این را بخریم. اما این ضرورت و قطعیت، جبر نیست؛ یعنی اگر انسانها تصمیم بگیرند که همان کالای نامرغوب را با قیمت گرانتر بخرند (مثل مبارزه منفی که گاندی به راه انداخت) می‌توانند، نه اینکه اختیار نداشته باشند[1].

---

۱. اشکال: وقتی که اندیشه انسان از اقتصاد سرچشمه می‌گیرد، نتیجه‌اش این است که اقتصاد محرک است.
جواب: اقتصاد محرک است، یعنی محرک اختیار انسان است.

←

بسیاری از جبرها (به قول اینها) و ضرورتها (به تعبیر ما) از اختیار و عقل و آزادی بشر ناشی می‌شود و به حکم این که عقل انسان انفع و اصلح را اختیار می‌کند، به طور قطع آن کار واقع می‌شود. مثلًا انتخاب راه مستقیم از میان چند راه مختلف، بر همین اساس است. حتی الاغ هم وقتی به سوی علف حرکت می‌کند راه مستقیم را طی می‌کند، چون نزدیکتر است، و وقتی راه وسیله باشد قهراً راه نزدیکتر اختیار می‌شود، و الا اگر انسان با وجود راه نزدیکتر از راه دورتر برود مورد ملامت قرار می‌گیرد که چرا کار لغو می‌کند. البته فلاسفه می‌گویند محال است انسان کار لغو مطلق که هیچ غایتی نداشته باشد انجام دهد. همان کارهای لغو یک غایتهای خیالی دارد و چون تابع خیال بشود نه تابع عقل، یک غایت اصلح را رها می‌کند و یک غایت غیر اصلح را می‌گیرد، و یا طریق اصلحی را رها می‌کند و طریق غیر اصلحی را می‌گیرد ولی بالاخره بلاغایت نیست. خلاصه این که اینها (مارکسیستها) میان ضرورتی که ناشی از اختیار انسان است و ضرورتی که خارج از اختیار انسان است فرق نگذاشتند.

حالا می‌رویم سراغ این که چرا انسانها چیزی را به طور قطع اختیار می‌کنند و از این راه نوعی ضرورت به وجود می‌آید. می‌گوییم: اگر ما قائل به این باشیم که اقتصاد زیربناست، از نظر روانشناسی این است که آن انگیزه اصلی و انگیزه انگیزه‌ها اقتصاد است و همه انگیزه‌های دیگر در طول آن قرار دارد و از اینجا همیشه اختیار انسان در جهت انگیزه‌های اقتصادی است؛ باز هم اختیار، اختیار انسان است

→

ـ خود اختیار باز تابع اندیشه‌های انسان است.

جواب: باشد؛ بالاخره عمل ناشی از اختیار است. فرق است میان این که «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» و فعلی که به مشیت شخص ارتباط نداشته باشد و اگر هم بخواهد نکند نتواند، یعنی یک امر ماوراء مشیت و توانایی اوست که این عمل را به وجود آورده است. ولی چرا شاء؟ برای این که مصلحتش هست، و این علت است برای خواستنش و اختیارش؛ مناط اختیارش است، نه این که چون مناط اختیار دارد پس مضطر است. مثلًا انسانها همه قدرت دارند که گناه بکنند یا نکنند؛ یک انسانی در اثر تقوا و ملکات اخلاقی، گناه را اختیار نمی‌کند (مثل معصوم، و البته غیر معصوم هم نسبت به بعضی از گناهان همین وضع را پیدا می‌کند، یعنی به طور قطع بعضی از گناهان را اختیار نمی‌کند) نه اینکه نمی‌تواند بکند و الّا عدالت برای کسی فضیلت نبود. از این بالاتر، در مورد ذات باری تعالی که فیضش به عالم می‌رسد، به حکم مشیت و قدرت اوست که فیضش به طور قطع به عالم می‌رسد چون لازمه علوّ ذاتش این است که افاضه کند. این بدان معنی نیست که اگر هم نخواهد یا بخواهد نکند باز هم می‌شود [و او مجبور است که فیض برساند].

ولی یک اختیار یک جانبه است، چون انگیزه همیشه اقتصادی است. این است که ما می‌گوییم حتی بنا بر مبنای اینها ضرورت تاریخی معنایش جبر نیست، یعنی غیر اختیاری نیست (البته قبلًا گفته‌ایم که زیربنا بودن اقتصاد بیشتر جنبه جامعه‌شناسی دارد تا جنبه روانشناسی).

و اما اگر زیربنا بودن اقتصاد را قبول نداشته باشیم، قهراً این مطلب را قبول نخواهیم کرد که انگیزه نهایی در انسان منحصرا انگیزه اقتصادی باشد.

وقتی که انسان محرکهای دیگری هم داشته باشد و به تعبیر دیگر قطبهای دیگری هم که جاذبه داشته باشند وجود داشته باشند و انسان در میان این قطبها آزاد باشد، قهراً انسان هم عملا می‌تواند در برابر ضرورتهای اقتصادی (به قول اینها) و اقتضاهای اقتصادی (به قول ما) قیام کند و مثلًا یک هدف اخلاقی یا اجتماعی را بر هدف اقتصادی مقدم بدارد. پس نه تنها جبر نیست، ضرورت هم در کار نیست، چون اگر انسان تک‌انگیزه‌ای باشد، می‌شود گفت ضرورت در کار هست، ولی وقتی تک‌انگیزه‌ای نباشد، از نظر اقتصادی ضرورت نیست، البته در مجموع باز هم یک ضرورت هست، یعنی انگیزه‌ها بالاخره به اختیار و عمل قطعی منجر می‌شوند؛ و اگر کسی بتواند انگیزه غالب را از انگیزه‌های مغلوب تشخیص دهد، به طور قطع می‌تواند ضرورت را درک کند، ولی تنها از نظر اقتصادی ضرورت در کار نیست، از نظر غیر اقتصادی هم در مجموع ضرورت هست، اما این را هم گفتیم که فرق است میان ضرورتی که نفس اختیار انسان هم در آن ضرورت دخیل است و موجب آن ضرورت است، و ضرورتی که اختیار انسان در آن دخالت ندارد و انسان موجب است[۱].

آینده تاریخ از نظر اینها، هم قطعی است و هم روشن، زیرا عللی که حاکم بر تاریخ است کاملًا شناختنی است؛ نهادهای اقتصادی چندان دشوار نیست؛ علل حاکم

---

۱. اشکال: انسان چرا چیز خوب را انتخاب می‌کند؟ برای اینکه برایش مفید است و به درد زندگانی‌اش می‌خورد. بنابراین همیشه یک ضرورت اقتصادی و جبر در کار است.

جواب: این که معنایش جبر نیست؛ انسان کار خلاف مصالح و منافعش را نمی‌کند. «نمی‌کند» غیر از «نمی‌تواند بکند» است. نمی‌کند، چون عقل دارد؛ و اگر فرض شود که کسی عقل نداشته باشد و مثلًا در ترجیح جوراب نایلونی شبهه کند قهراً خلاف منافعش عمل می‌کند و جوراب نخی می‌خرد. این حاکی از این است که انتخاب اصلح و انفع ناشی از عقل انسان است و انسان به حکم اینکه عقل دارد و از میان دو امر حتما اصلح را انتخاب می‌کند مختار است، نه اینکه اختیار ندارد و چه بخواهد و چه نخواهد انتخاب می‌کند؛ یعنی یک عامل بیرونی او را وادار به این کار نمی‌کند.

بر تاریخ حکم می‌کند که تاریخ در این جهت معین سیر کند و این یک امر لا یتخلف و غیر قابل مقاومت است. اشکال این است که اینها این دو جهت را از هم تفکیک نکردند که گاهی انسان در برابر امری مقاومت نمی‌کند چون آن امر غیر قابل مقاومت است و گاهی مقاومت نمی‌کند چون نمی‌خواهد مقاومت کند زیرا مقاومت در برابر آن لغو است[1].

طبق نظر آنها ضرورتهای تاریخ خارج از اختیار انسان به وجود می‌آید، و اشکال ما بر آنها این است که حتی طبق حرف خودشان هم باید ضرورت تاریخ را جبری و خارج از اختیار انسان بدانند؛ و این مسأله بسیار مهمی است در فلسفه تاریخ که آیا تاریخ را انسان به وجود آورده است یا نه؟ بنا بر نظریه ما چون ضرورتها ناشی از اختیار انسانهاست، ممکن است انسانها جهت کمال خودشان را اختیار نکنند. به همین دلیل جامعه‌ها تکامل یکنواخت ندارند، و این خود یکی از دلائل روشن بر نادرستی حرف آنهاست و جریان تاریخ هم نادرستی آن را به خوبی روشن می‌کند. طبق حرف اینها هر چیزی جبرا رو به تکامل است و جامعه‌های انسانی هم جبرا باید رو به تکامل باشد؛ در صورتی که واقعیت غیر از این است و تاریخ بشریت به این شکل نبوده است. تاریخ بشریت نه مثل جامعه حیوانات (مثلًا زنبور عسل) یکنواخت بوده، و نه این که یک خط تکاملی لایتخلّفی داشته که دائماً قدم به قدم به جلو رفته است. لازمه مکتب اینها این است که همیشه قدم بعدی کاملتر از قدم قبلی باشد، [و حال آنکه] جامعه بشری نوسان دارد، اعتلا و انحطاط دارد. حتی به قول خود اینها

---

۱. اشکال: بالاخره نتیجه یکی است. طبق نظر ما اسمش جبر نیست ولی نتیجه جبر وجود دارد.

جواب: نه، خیلی فرق می‌کند. بنابر قول آنها انسان اصالت خود را از دست می‌دهد. یکی از جاهایی که در مارکسیسم انسان قربانی می‌شود همین جاست. هرچند این لفظ را اینها می‌گویند که انسان آفریننده تاریخ است ولی وقتی خوب دقت می‌کنیم می‌بینیم که طبق نظر اینها هنگامی که جامعه انسانی از نظر ابزار تولید در شرایطی قرار می‌گیرد، نمی‌تواند آن شرایط را تغییر دهد، شرایط انسانها را تغییر می‌دهند؛ و انسانهای قبلی هم همین طور. نتیجه‌اش سقوط انسانیت است و انسانیت دیگر اصالتی ندارد، یعنی تاریخ از نظر تکامل ابزار تولید مانند یک سیل جریان دارد و انسانیت را جبرا با خودش می‌برد، تنها نقش انسانها این است که اگر بخواهند می‌توانند با این جریان شنا کنند تا سرشان به سنگها نخورد و خرد نشوند و یا سیر را تسریع یا کند کنند. ولی طبق نظریه ما اصالت انسان حفظ شده است، باز انسان است که تاریخ را به وجود می‌آورد. درست است که حرف ما هم سر از ضرورت درمی‌آورد، ولی فرق است میان ضرورتی که انسان آن را به وجود آورده و ضرورتی که خارج از اختیار انسان به وجود آمده است.

دوره قرون وسطی- که اینها بیشتر تاریخ اروپا را هم حساب می‌کنند- بعد از دوره یونان و دوره دوم یک دوره انحطاط است؛ مثلًا اول یک تمدن عالی یونان و بعد یک تمدن عالی روم، بعد هزار سال دوره انحطاط بوده است. علت این امر این است که این ضرورتها از اختیار انسانها ناشی می‌شود. البته این مسأله را ما قبول داریم و قبلًا هم اشاره کردیم که جامعه انسانی در مجموع رو به جلو می‌رود؛ یعنی در مجموع حرکتها که گاهی رو به پیش بوده، گاهی رو به عقب بوده، گاهی انحراف به راست و انحراف به چپ، و حتی گاهی توقف بوده، در مجموع رو به کمال است. یک وقت می‌گوییم این یک قافله‌ای است که حرکت کرده و ایست هم ندارد، نه به طرف راست نگاه می‌کند و نه به طرف چپ، همین طور می‌رود و می‌رود، و به قول اینها در نهایت هم به جامعه کمونیستی می‌رسد و بعد هم خودشان نمی‌دانند دیگر چه می‌شود؛ و یک وقت می‌گوییم این یک قافله‌ای است که حرکت کرده، گاهی هم توقف کرده و گاهی از این سو یا آن سو پیچیده، افراط و تفریط هایی پیدا می‌کند، گاهی رنگ مادی محض و گاهی رنگ معنوی محض پیدا می‌کند، و گاهی هم اساساً برگشته و به عقب رفته و باز دو مرتبه حرکت کرده است، اما در مجموع اگر معدل بگیریم جامعه رو به جلو می‌رود؛ و این یک برهان فلسفی دارد، چون حرکت به سوی کمال حرکت طبیعی انسان است، و این برمی‌گردد به نظریه‌های ما که انسان را در طبیعت خودش کمال‌جو می‌دانیم.

بخش دوم: پراکسیس و بشر گرایی کار

مارکسیسم بر کار از جنبه‌های مختلف تکیه دارد و لهذا این فلسفه را «فلسفه کار» می‌نامند. یکی از آن جنبه‌ها جنبه اقتصادی است که کار را یگانه ملاک ارزش از نظر اقتصادی می‌داند، یعنی می‌گوید: همه ارزشهای اقتصادی به وسیله کار به وجود می‌آید و سرمایه هیچ نقشی در ایجاد ارزش ندارد، و سرمایه را به کار مرده تعبیر می‌کند، کاری که بی‌اثر است و مولّد نیست. از این نظر این مکتب مکتب کار است.

از نظر انسانی هم باز این فلسفه فلسفه کار است، چون منکر هرگونه امر فطری در انسان است و معتقد است به این که انسان را کار خود انسان می‌سازد، انسان ساخته کار خودش است؛ در طول تاریخ این تغییراتی که در انسان پیدا شده است، نتیجه کار انسان است بلکه نتیجه ابزار تولید و ابزار کار است. نه تنها انسان ابزار می‌سازد، ابزار هم انسان را می‌سازد، و لهذا آنچه را که دیگران «شخصیت انسان» می‌نامند و احیانا می‌خواهند برای آن ملاکهای فطری قائل شوند (مثل اخلاق و علم و دین و ...) اینها معتقدند که همه اینها روبناست و انسان در شرایط خاص ابزار کار، این روبناها برایش پیدا می‌شود، و در واقع کار انسان و ابزار انسان است که آن ملاکهای انسانی را برای او ساخته است. پس کار آفریننده انسان است.

در اینجا ما به دو امر دیگر می‌رسیم: یکی نیروی خلّاقه کار در مورد خود انسان.

برعکس آنچه دیگران حساب می‌کنند که کار را فعل می‌دانند و انسان را فاعل و خلاق و مقدّم من جمیع‌الجهات بر افعال خودش می‌نامند، از نظر مارکسیسم تأثیر متقابل است و کار هم نسبت به انسان خلّاق است. از این روی برای کار ارزش خلّاقیتی قائل می‌شوند.

دیگری که شاید مهمتر است، یک مسأله اخلاقی است که در مارکسیسم از کار نتیجه می‌شود و آن مسأله شرافت کار است. البته مسأله شرافت کار و دنائت بیکاری یک مسأله قدیمی است و سابقه زیادی دارد. نه [تنها] از نظر اینها شرافت کار به عنوان جوهر انسانیت مطرح است، بلکه در قدیم نیز همه برای انسان یک نوع شرافت ذاتی قائل بودند، و حتی همه مکتبها اعم از الهی و مادی برای انسان نوعی شرافت قائل هستند که این شرافت را برای موجودات دیگر قائل نیستند و در مقدمه اعلامیه حقوق بشر نیز آمده است که: «به حکم این که انسان از یک حیثیت و شرافت ذاتی برخوردار است ...». این شرافت ذاتی چیست؟ معمولًا شرافت ذاتی را عقل و آزادی ذاتی و طبیعی انسانها می‌دانند، یعنی به حکم این که انسان دارای عقل است و عقل یک موهبتی است مافوق امور دیگر، یا به حکم این که انسان تنها موجود آزاد جهان است، از شرافت ذاتی برخوردار است.

اینها برعکس، کار انسان را ملاک شرافت انسان می‌دانند، کار سازنده انسان را، و لهذا برای کار یک نوع شرافت ذاتی و شرافت اخلاقی قائل هستند؛ و مارکس از اینجا یک نتیجه‌ای گرفته است و آن این که می‌گوید: کار فروختن یعنی شرافت فروختن؛ مثل این که روی منطق خودمان می‌گوییم: انسان آزاد در آنچه که دارد آزاد است، ولی آزاد نیست که آزادی خودش را بفروشد؛ نه، این کار را نمی‌تواند بکند. مارکس می‌گوید اگر کارگر را مجبور کردید به این که کار بکند و مزد بگیرد، در واقع انسانیت و شرافت او را می‌خرید و از او می‌گیرید؛ کار تنها برای کار باید باشد نه کار برای فرد، پس باید به صورت کار دسته‌جمعی باشد، همه کار بکنند و همه سود ببرند، و هر کس هم به اندازه‌ای که از او ساخته است کار می‌کند و به اندازه نیازش می‌برد، آن وقت می‌شود «کار برای کار»؛ و شاید علت این که اینها کلمه «پراکسیس» را انتخاب کردند- که در ریشه یونانیش «کار برای کار» است- همین باشد؛ چون «کار برای کار» نزد اینها شرافت دارد نه «کار برای فرد». کار برای فرد ضد اخلاق است، انسان باید کار کند برای این که کار کند. مثل شرافت است (کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات)، ما

هم در مورد شرافتهای اخلاقی قائلیم که همه برمی‌گردند به امری که آن امر کمال بالذات است برای انسان، و آنجا دیگر نمی‌گوییم برای چه.

اینها هم حرفشان این است، می‌گویند: نه کارگر باید نظرش به مزدی باشد که می‌گیرد و نه دیگری (کارفرما) باید چنین چشمداشتی داشته باشد، بلکه انسان باید اذعان کند که یک موجود کارگر است و شرافت و کمال و همه چیزش به کار است. این مطلب خود به خود یک جنبه عرفانی و معنوی پیدا می‌کند (تا به قضیه‌ای جنبه معنوی ندهند، آن شور لازم را پیدا نمی‌کند).

در اینجا مطلب یک شکل عرفانی به خودش می‌گیرد، و درست همان حرفی را می‌زنند که عرفا در مقابل فلاسفه می‌گفتند. فلاسفه تقریبا اندیشه را کلید اندیشه می‌دانستند و کمال انسان را در کمال اندیشه‌اش می‌دانستند [۱] و وقتی می‌خواستند فلسفه را در اوج معنوی تعریف کنند می‌گفتند: «صیرورة الانسان عالما عقلیّا مضاهیا للعالم العینیّ» کمال او را در این می‌دانستند که جهان را آن‌گونه که هست کشف کند و بشناسد [۲]؛ و روی همین جهت است که در واقع از نظر آنها جوهر انسان وجود عقلانی اوست:

---

۱. البته کمال انسان را در دو جهت می‌دانستند: نظری و عملی. کمال نظری در تعقل هستی بود آنچنانکه هست و کمال عملی در بودن آنچنانکه باید و در انجام دادن آنچنانکه باید.

۲. در مورد این مسأله که کمال انسانیت به چیست، می‌توان گفت که یک منطق واحدی هنوز وجود ندارد که بگوییم کمال انسان به طور مسلّم در چیست. در اینجا مکتبهای خیلی مختلفی هست. مثلًا بعضی کمال انسان را در قدرت و انسان کامل را انسان مقتدر می‌دانند. در فلسفه‌های امثال «نیچه» وقتی انسان برتر را تعریف می‌کنند، به معنای انسان مقتدرتر تعریف می‌کنند. [برخی اصلا به «کمال» و «کامل»] معتقد نیستند و حتی تصریح می‌کنند که به هیچ مفهوم «کامل» اساساً معتقد نیستند؛ می‌گویند کمال وجود ندارد، تکامل وجود دارد. کمال از نظر اینها یک مفهوم «استاتیک» و جامد است، زیرا به معنی به یک مرحله رسیدن و توقف کردن است؛ تکامل یک مفهوم «دینامیک» است. بنابراین انسان کامل به معنای این که به حد نهایی کمال رسیده باشد و در آنجا توقف کرده باشد وجود ندارد، مسیر است و حرکت و تکامل، و در هیچ جا هم نمی‌ایستد.

بعلاوه فلاسفه انسان را- و کار انسان و کمال انسان را- از زاویه فردی می‌دیدند و در این جهت حکما و عرفا یکی بودند؛ یعنی قائل بودند که انسان به صورت انفرادی هم می‌تواند به کمالات خودش برسد (**قل انّما اعظكم بواحدة ان تقوموا للّه مثنى و فرادي**) * این نظریه نیز از طرف مارکسیسم مورد انتقاد قرار گرفت.

* سبأ/ ۴۶.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

این نهایت کمال انسانی است که فیلسوف قائل است. شناختن خدا هم در حد اندیشه بیشتر نیست، خدا را ادراک و کشف کردن، و او جز به کشف کردن نمی‌اندیشد.

ولی عارف، برای او این‌گونه مسائل معنی و مفهوم دیگری دارد: رسیدن به حقیقت، و اندیشه درست را فقط در جریان عمل می‌داند و می‌گوید؛ انسان باید در جریان عمل و سیر و سلوک وارد شود، و در جریان عمل است که انسان به حقیقت می‌رسد و بعد هم حقیقت کشف کردنی نیست، رسیدنی است. اگر بوعلی سینا نابغه دهر هم باشد با اندیشه نمی‌تواند به حقیقت برسد، باید از راه عمل و پراکسیس به حقیقت رسید، منتها این، پراکسیس انسان با خود است نه پراکسیس انسان با طبیعت یا با انسانهای دیگر. خیلی کارها که انسان می‌کند، در حقیقت خودش را می‌خواهد کشف کند، در خودش دگرگونی ایجاد می‌کند تا خودش را کشف کند. حتی اینها (مارکسیستها) قبول دارند که این، پراکسیس انسان با خود است؛ و این حرف تا یک حدی هم درست است و تطبیق می‌شود با حرفی که روانشناسان درباره غریزه کاوش در کودکان می‌گویند که کودک تقریبا از سن یک سالگی (که سن پرسش است) حالت یک موجود خرابکار را به خودش می‌گیرد و همه چیز را در هم می‌ریزد و وضع عادی اشیاء را برهم می‌زند. ما معمولًا می‌گوییم چقدر بچه بی‌عقلی است، با همه چیز کار دارد و هرچه به دستش برسد می‌شکند و خراب می‌کند، در صورتی که این کار طبیعی‌ترین کار بچه است و طبیعی‌ترین کار انسان است. انسان وقتی در مقابل خودش چیزی می‌بیند، می‌خواهد آن را کشف کند، و راه کشف کردنش این است که آن را دگرگون و در آن تصرف کند تا بفهمد چیست. لذا روانشناسان این کار بچه را کاوش او می‌دانند. ما که این کار بچه را حمل بر بی عقلی و خرابکاری می‌کنیم او را با خودمان مقایسه می‌کنیم و چون نتایج این کارها برای ما روشن است، مثلًا می‌دانیم که برخورد شدید استکان با اشیاء دیگر باعث شکستن آن می‌شود، لذا کار بچه را بیهوده و عبث می‌دانیم، در صورتی که این امر برای او مکشوف نیست و او از همین راههاست که به این امور پی می‌برد و آگاهی پیدا می‌کند، و بعد که بزرگ شد این کارها را نمی‌کند چون به این امور آگاهی پیدا کرده و نتایج برای او روشن است، و الا اگر در بزرگی هم به اموری برخورد کند که برایش مکشوف نباشد، قهرا در این‌گونه موارد

مانند کودکان در صدد برمی‌آید تغییر و دگرگونی در آن امور ایجاد کند تا آنها را کشف نماید.

غرض این است که این سخن که «عمل معیار حقیقت است و تنها با عمل می‌شود جهان را شناخت» این قدر شور عرفانی به قضیه می‌دهد، و اولین خصلت عرفانی بی‌اعتنایی به فکر و مفکرین است. یک عارف بی‌فکر (لکنتی) که چند روزی دستورهایی گرفته است، دیگر به بوعلی سینا هم اعتنایی ندارد.

برای مارکسیستها هم همین‌طور است، و برای آنها این راه راه خیلی خوبی است و می‌توانند چند نفر بچه را فریب بدهند و بگویند: «راه کشف حقیقت تنها مبارزه است و در جریان عمل و مبارزه است که انسان خودش را کشف می‌کند و طبیعت و هر چیز دیگر را کشف می‌کند و حقیقت را کشف می‌کند. این فلاسفه و متفکرین در برج عاجشان نشسته‌اند و درباره جهان فکر می‌کنند، فکر اینها ارزشی ندارد، باید در قلب جامعه آمد تا بتوان درباره جامعه مطالعه کرد»، از این جور حرفها. بعد می‌بینید یک بچه بی‌سواد (که اینها تربیت کرده‌اند) حتی به بزرگترین فیلسوفان بی‌اعتنایی می‌کند در صورتی که فیلسوف در عین کنار بودن، به تمام آنچه او می‌داند آگاهی دارد و بیشتر از او هم می‌داند و بدون این که وارد قضیه شده باشد از مطلب اطلاع دارد. به همین جهت است که مارکسیستها برای کار دو خصلت فوق‌العاده قائل هستند (که به موجب همین دو خصلت برای کار نوعی شرافت قائل هستند): یکی اینکه کار خلّاق و آفریننده انسان است و دیگر اینکه کار الهام بخش و معلم انسان است.

اگر عارف می‌گوید:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود   این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

اینها می‌گویند:

انسان از فیض کار آموخت سخن ...

بعد می‌گویند: انسان را نه خدا آفریده است و نه طبیعت، انسان آفریده خودش است. همین جا نیاز به بحث دارد. آن انسانی که می‌گویند خود، خود را آفریده است، مقصود انسانیت انسان است نه جنبه‌های طبیعی، و این مسلّم است که حتی از نظر اینها هم از یک میلیون سال قبل یا بیشتر که انسان به مرحله فعلی رسیده است، از نظر

تجهیزات جسمانی هیچ‌گونه تغییرات زیستی در او پیدا نشده است؛ و حتی خود داروین تصریح کرده است که وقتی طبیعت به مرحله انسان رسیده سیر تکاملی بدنی و اندامی و زیستی‌اش متوقف شده و مسیرهای تکاملی در جنبه‌های روحی و معنوی پیش آمده است یعنی [انسان] امروز با انسان یک میلیون سال قبل از نظر اندام تفاوتی ندارد به نحوی که این انسان در شکل کاملتر از آن باشد و انسان قبلی ناقصتر از انسان فعلی باشد. بنابراین تکاملهای انسان به جنبه‌های فکری و روحی و تمدنی او مربوط می‌شود[۱].

تأثیر عمل در نظر معارف اسلامی

مسأله «نقش عمل در ساختن انسان» از آن مسائلی است که جزئی از حقیقت را دربر دارد، یعنی همان مسأله‌ای است که ما همیشه در باب عمل می‌گوییم، و اتفاقا در جنبه‌های معنوی و روحی جزء اصول معارف اسلامی است، که از این جهت حرفهای عرفا هم بر این پایه بنا شده است. در باب علم و عمل مخصوصا در علوم معنوی حتما

۱. سؤال: آیا نمی‌توان گفت که جنبه طبیعی و زیستی انسان هم در اثر کار تکامل پیدا کرده است، مثلًا میمون در اثر کار و عمل به مرحله انسان رسیده است؟

جواب: نه.

– پس میمون چگونه و به چه علت انسان شد؟

جواب: این مربوط به طبیعت انسان است. مسأله نقش کار در ساختن انسان، حتی در آن جنبه طبیعی و تکامل زیستی، یک فرضیه قدیمی بود در تکامل که از نظر اینها فرضیه‌ای منسوخ است. این، نظریه معروف لامارک است که پیش از داروین بود. او هم قائل به تبدیل انواع بود و او نقش اساسی را برای کار قائل بود و لهذا از اصولی که او برای تکامل آورد «اصل استعمال» است. او معتقد شد که همه این تغییرات ناشی از کار است، به این معنی که یک عضو وقتی مورد احتیاج و نیاز بود و زیاد به کار بردیم در اثر کار کامل می‌شود، و یک عضو دیگر که در ابتدا مورد نیاز بوده، اگر بعد مورد نیاز نبود و به کار نرفت، در اثر کار نکردن از بین می‌رود، که مثال معروفش همان گردن زرافه و چشمان موش کور است، که اولی در اثر نیاز و به کار بردن دراز شد و دومی در اثر بی‌نیازی و به کار نبردن از بین رفت. این نظریه را علمای زیست‌شناسی امروز قبول ندارند و این نظریه مردود است.

– پس چرا «انگلس» اسم کتابش را «نقش کار در انسان ساختن میمون» گذاشته است؟

جواب: منظور جنبه فکری است و الا این حرف اختصاص به انسان نباید داشته باشد و حال آنکه اینها می‌گویند «انسان آفریننده خودش است» و تکیه‌شان روی تکامل فرهنگی انسان است [نه تکامل طبیعی و زیستی] و الّا همه حیوانها نیز چنین بودند.

مطلب همین‌جور است، در علوم الهی و ایمانی مسأله عمل بیش از هر چیز دیگری مطرح است.

در سوره مبارکه «مطفّفین» می‌فرماید:

الا یظنّ اولئك انّهم مبعوثون لیوم عظیم یوم یقوم النّاس لربّ العالمین، کلّا انّ کتاب الفجّار لفي سجّین، ... ویل یومئذ للمکذّبین، الّذین یکذّبون بیوم الدّین، و ما یکذّب به الّا کلّ معتد اثیم، اذا تتلي علیه ایاتنا قال اساطیر الاوّلین، کلّا بل ران علي قلوبهم ما کانوا یکسبون[۱].

در این آیات علت تکذیب را اعتداء، تجاوز، کثرت و تراکم اثم دانسته است. آنکه آیات را اساطیر می‌خواند آنها نیستند، گناهان متراکم شده و فجورها و انفجارهای روحی در اثر تراکم گناه است. چرا اعتداء علت تکذیب است؟ زیرا هر عملی کسب است، یک رابطه یک طرفی نیست که یک طرف فاعل و طرف دیگر فعل و مفعول باشد، بلکه هر عملی در همان حال که عمل است عامل است و هر عامل در همان حال که عامل است معمول است: تأثیر متقابل عامل و عمل. لهذا اثر هر عملی تنها مصرف کردن انرژی نیست، اکتساب هم هست. حکما می‌گویند: انسان هر عملی را که مرتکب می‌شود از آن عمل به موجب ماهیتی که آن عمل دارد صورت می‌پذیرد، تدریجاً آن عمل می‌شود و تدریجاً ماهیت آن حقیقتی را می‌یابد که آن عمل اثر طبعی اوست، مثلًا ماهیت سگ بودن در تکرار عمل درندگی. می‌توان گفت همان ملاکی که در تعلم صنایع هست که به واسطه تکرار عمل، آن صنعت صورت روحی انسان می‌شود (مسأله از خود بیگانگی)، در هر عمل غیر صنعتی هم اعم از عمل صالح و غیر صالح [چنین] است: «من اخلص للّه اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه»[۲] یا: «من عمل علم و من علم عمل» علم مقدمه عمل و عمل مقدمه علم است؛ و به طور کلی در این که کار انسان، انسان را می‌سازد، بحث خوبی حکمای ما از زمان بوعلی داشته‌اند تحت این عنوان که «عمل، انسان را به شکل خودش درمی‌آورد». چون آنها قائل به اصالت روح هستند توجیه این مطلب از نظر آنها خیلی کار ساده‌ای است. آنها مطلب را این‌جور بیان می‌کنند که همین‌جور که انسان هر ملکاتی داشته

۱. مطفّفین/ ۴- ۱۴.

۲. بحار الانوار، ج ۷۰/ ص ۲۴۲، با اندکی اختلاف.

باشد و علم او هر نوعیت خاص و چگونگی خاص داشته باشد، عملش قهرا تابعی است از علمش (قل کلّ یعمل علی شاکلته) [1]، عکس قضیه هم صادق است؛ یعنی اگر انسان ولو به حکم یک سلسله علل اتفاقی، یک عملی انجام بدهد که این عمل متناسب با یک فکر خاص و یک روح خاص باشد [این عمل در او تأثیر متناسب با خود را می‌گذارد]. یک آدم باتقوا مادام که باتقواست و مادام که با اصول تقوا فکر می‌کند، عملی که از او سر می‌زند متناسب با اوست. حالا این شخص باتقوا در یک شرایطی قرار می‌گیرد که فکر گناه در او پیدا می‌شود، بعد گناهی مرتکب می‌شود برخلاف مقتضای تقوایش. این گناه، او را به همان حالت اول باقی نمی‌گذارد و او دیگر آن آدم اول نیست، چون وقتی انسان عملی را مرتکب می‌شود، اندیشه آن عمل در روحش پیدا می‌شود، تصور آن عمل و غایت آن عمل برای او پیدا می‌شود، یعنی روحش با عمل نوعی اتحاد پیدا می‌کند. این است که بعد از آنکه عمل پایان یافت، اثری از آن در روح انسان باقی می‌ماند [2]. اگر همین عمل تکرار شود، درست مثل صورت ضعیفی که از یک شئ گذاشته شده، بار دوم این اثر روی اثر اول می‌آید و آن را عمیقتر می‌کند. اگر این عمل بارها تکرار شود، کم‌کم به گونه‌ای می‌شود که اثر اینها تدریجا غلبه می‌کند بر وضع سابق، یعنی تا یک مدتی در روح انسان دو کیفیت متضاد هست و به قول امروز انسان دارای دو شخصیت است، نیمی از وجودش وجود تقوایی است واقعاً، و نیمه دیگر از وجودش وجود یک فاسق است واقعاً، گاهی این نیمه غلبه می‌کند و گاهی آن نیمه و به قول خیام:

یک دست به مصحفیم و یک دست به جام　　　گه نزد حلالیم و گهی نزد حرام

این «گاهی» از باب این نیست که یک نوع نفاق در کار هست و «یک دست به مصحفیم و یک دست به جام»، بلکه به حکم دو شخصیتی است که نیمی این‌جور حکم می‌کند و نیمی آن‌جور؛ به علت خاصی آن طرف غلبه پیدا می‌کند، به علت دیگری آن

---

۱. اسراء/ ۸۴.

۲. آقای خمینی درس اخلاق که می‌گفتند از آن حرفهایی که همیشه بر آن مبنا تکیه می‌کردند همین مسأله اثر گذاشتن عمل روی روح انسان بود که چگونه هر عملی یک صورت مشابه و متناسب با خودش بر روی روح انسان باقی می‌گذارد.

طرف. بعد کم کم به صورتی می‌شود که آن نیمه غلبه پیدا می‌کند؛ یعنی تدریجا صورت روحش صورت این عمل فاسقانه و فاجرانه می‌شود. آن وقت است که در نهایت سهولت این عمل فسق و فجور از او صادر می‌شود و دیگر وقتی می‌خواهد عمل تقوایی انجام دهد برایش یک امر غیر طبیعی است: «کلّا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون». از این بهتر دیگر نمی‌شود تأثیر عمل بر روح را بیان کرد، تأثیر عمل در ساختن انسان و در چگونه ساختن انسان: همان نفس عملشان رینی بر قلبشان به وجود آورده است.

این مطلب وارد شده است که خداوند در قلب انسان یک نقطه سفیدی آفریده است و وقتی انسان گناهی می‌کند نقطه سیاهی در آن نقطه سفید پیدا می‌شود (این نقطه سفید همان فطرت پاک انسان است) و وقتی گناه تکرار می‌شود آن سیاهی کم کم توسعه پیدا می‌کند تا به حدی که تمام آن سفیدی را می‌گیرد. حدیثی هست از حضرت باقر (علیه السلام) که سه نوع قلب داریم: قلب منکوس ... و قلب فیه نکتهٔ سوداء ... و قلب مفتوح ...[۱].

اینها همه معنایش تأثیر عمل است در شخصیت انسان؛ یعنی عمل صرفا یک امر متأخر از [شخصیت انسان نیست] چنانکه بعضی از حکمای قدیم فکر می‌کردند که انسان است و اندیشه انسان، اگر خوب بشود از راه اندیشه مستقل از عمل (یعنی قیاسات ذهنی تشکیل دادن) خوب می‌شود و اگر هم بد بشود از راه اندیشه بد می‌شود و عمل به هر حال یک امری است متأخر از شخصیت انسان و هیچ تأثیری روی شخصیت انسان نمی‌گذارد؛ نه، این حرف را ما نمی‌گوییم. به هر حال اگر این مطلب در فکر یونانی یا بعضی از اروپاییان باشد، ما قطعا چنین چیزی را نمی‌گوییم، مخصوصا با توجه به این اصلی که حکمای ما در مورد تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر دارند که می‌گویند: «ان النفس و البدن یتعاکسان ایجابا و اعدادا»[۲] که مقصود تأثیر متقابلی است که نفس در بدن می‌گذارد و بدن و اعمال بدن روی نفس می‌گذارد.

---

۱. رجوع شود به تفسیر المیزان، ذیل آیه فوق الذکر، این مطلب در آنجا توضیح داده شده است. بحار، ج ۷۰/ ص ۵۱ و کافی، ج ۲/ ص ۴۲۳.

۲. البته برای این مطلب بابی باز نکرده‌اند ولی به طور متفرق در کلماتشان زیاد است و در اسفارهم تحت همین عنوان ذکر شده است.

روانشناسهای امروز هم به شکل دیگری مطلب را قبول دارند. مثلًا ما می‌گوییم انسان وقتی روحش با نشاط باشد در چهره‌اش ظاهر می‌شود (کصفرة الوجل و حمرة الخجل). مسلّم این‌جور است (رنگ رخسار خبر می‌دهد از سرّ ضمیر). فکر انسان و اندیشه و غم و اندوه انسان و هر حالت روحی، روی بدن اثر می‌گذارد. عکس قضیه هم درست است؛ یعنی هر حالت بدنی با یک حالت روحی سنخیت و تناسب دارد، آن حالت روحی یک حالت بدنی خاصی را ایجاد می‌کند، و چنانکه انسان آن حالت بدنی را به طور مصنوعی ایجاد کند آن حالت روحی به تبع این حالت بدنی ایجاد می‌شود. مثلًا اگر انسان وضع و قیافه محزون و غم‌زده به خود بگیرد، کم کم واقعاً حزن برایش پیدا می‌شود. این همان تأثیر متقابلی است که نفس و بدن روی یکدیگر دارند.

حالا مسأله سازندگی، [سازندگی کار انسان را]، در این تصور اسلامی و مذهبی خیلی منطق پیدا می‌کند، چون با مسأله روح و بدن و نوعی اصالت برای روح قائل شدن و ملکاتی برای روح قائل شدن و صورت روحی قائل شدن موافق است.

گفتیم که در هر عملی چون انسان خودش را در حال انجام دادن آن عمل می‌بیند، روح شکل آن عمل را می‌گیرد. احادیث خوبی هست به مضامینی از این قبیل: «لایزنی الزّانی و هو مؤمن»، «لا یسرق السّارق و هو مؤمن»؛ یعنی زانی در آن وقت، حالت آن عمل را به خودش گرفته، یعنی غرق شده است در کیفیت آن عمل؛ دیگر در آن حال، روح ایمان وجود ندارد، یا اگر وجود دارد یک امر مخفی و پوشیده است، روح ایمان از او مفارقت کرده؛ بعد که برگردد به حالت اول، باز روح ایمانی برایش پیدا می‌شود. حقیقت بسیار عجیبی است: «لا یزنی الزّانی و هو مؤمن» یعنی این عمل نمی‌تواند با ایمان سازگار باشد. پس مسأله سازندگی کار، در تصور اسلامی منطق پیدا می‌کند.

ولی اینها (مارکسیستها) چه منطقی برای مسأله سازندگی کار دارند [در حالی که مسأله اصالت روح و تجرد آن و ملکات نفسانی و نظایر آن را منکرند]؟ یک وقت ممکن است بخواهند بگویند کار بدن انسان را می‌سازد، که مقصودشان نیست، و اگر هم بگویند، از این بحث خارج است و مطلبی است که قبل از مارکس لامارک هم گفته است و امروز رد شده است چون ممکن نیست بگوییم همه اعضا و جوارح انسان در اثر کار به وجود آمده است. بله، این مقدار مسلّم است که کار روی بدن اثر می‌گذارد و آن را ورزیده می‌سازد، ولی کار روی شخصیت انسان به نحوی که آنها می‌گویند

«تکامل» چگونه اثر می‌گذارد؟ در حد تجربه اگر بخواهید بگویید، یعنی این که تجربه به انسان علم می‌آموزد، خوب این که امر مسلّمی است و دیگران هم گفته‌اند، اما وقتی می‌گویند «انسان‌سازی» این عمل مادی چگونه انسان را می‌سازد؟

مسأله عادت

[مسأله «تأثیر عمل» با مسأله «عادت» نیز ارتباط دارد]. بحث عادت، یک بحث خیلی جالبی است، بحثی است روحی [۱] و به سود روحیون و الهیون که غالبا به آن توجه نمی‌کنند. عادت چیست؟ چطور است که یک جماد هیچ وقت عادت نمی‌کند ولی یک موجود زنده عادت می‌کند؟ از گیاه گرفته تا حیوان و انسان؛ و هرچه حیات کاملتر بشود مسأله عادت قویتر می‌شود. مثلًا اگر یک سنگ را به طور مکرر به هوا پرتاب کنیم، برای آن عادت پیدا نمی‌شود و به این وضع عادت نمی‌کند، بلکه تنها منفعل است و اثری را می‌پذیرد؛ یعنی این که عادت کند که خودش را با این کار منطبق کند به طوری که بعدا خودش این کار را انجام دهد، در کار نیست. ولی موجود زنده خصلت عادت دارد، یعنی خودش را از درون طوری می‌سازد که بتواند با شرایط جدید سازگار بشود و از درون خودش، خودسازی می‌کند و خودش خودش را طوری می‌سازد که شرایط جدید او را از بین نبرد، حتی گاهی عضو جدید برای خودش می‌سازد؛ و این خصلت عجیبی است در موجود زنده و اصالت حیات را می‌رساند و نشان می‌دهد که حیات یک نیروی سوار بر ماده و حاکم بر ماده است و به قول حکما صورت جوهری حاکم بر ماده و متصرف در ماده است.

مثلًا یک حیوان اگر محیطش را عوض کنیم و محیط جدید مقتضیات جدیدی داشته باشد، می‌بینیم که این حیوان از درون خودش به طور خودکار یک وضعی به وجود می‌آورد که بتواند با وضع جدید زندگانی کند و حتی گاهی عضوی به وجود می‌آورد.

---

۱. مسائل روح و امور مربوط به آن در کتب ما خیلی کم مطرح شده است. من یک وقتی در این زمینه فکر می‌کردم، به نظرم رسید که ادلّه بر اصالت و استقلال روح خیلی بیش از آن است که شیخ و آخوند و حاجی آورده‌اند. هرچند برخی از دلیلهای آنها دلیلهای خوبی است ولی دلیلهای بسیار زیادتری بر این مطلب هست که آنها نیاورده‌اند.

این مطلب را مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی از شیخ الرئیس نقل می‌کردند ولی من خودم الآن یادم نیست در جایی از کلمات شیخ دیده باشم، شاید در کتب طبی شیخ چنین مطلبی هست. به هر حال ایشان از شیخ نقل می‌کردند که: دیده شده است که بعضی مرغها که بدون خروس زندگی می‌کردند و احتیاج داشتند که خودشان از خودشان دفاع کنند، کم کم آن سیخک پشت پایش رشد می‌کند و مانند خروسها می‌شود تا در موارد لزوم برای دفاع از خودش استفاده کند و آن را مانند سرنیزه‌ای بر سر و سینه دشمن بزند. این مطلب به این معنی است که وقتی حیوان خودش را مواجه با دشمن می‌بیند فکر و نفس او و به قول شیخ اشراق «رب النوع» یا بالاخره یک قوه مدبّر او را به وسیله جدیدی مجهز می‌کند. در مورد دستهای خارکنها که به مقتضای کار پوستهایش کم کم خشن و مانند چرم می‌شود که به آسانی می‌تواند هر نوع خاری را با دست خرد کند، معمولًا گفته می‌شود «عادت» کرده است؛ یعنی چه؟ یعنی با خار سرو کار داشته و کم کم در برابر آن مقاوم شده؟ چرا یک جماد (مثلًا پارچه) اگر با چنین وضعی مواجه شود عادت نمی‌کند و مقاوم نمی‌شود، بلکه پاره خواهد شد، و این موجود زنده عادت می‌کند؟ روح پوست بدن را جوری می‌سازد که بتواند مقاومت کند[1].

تنها حرفی که آمدند گفتند این بود که نیاز این حالت را به وجود می‌آورد. جوابش خیلی روشن است. نیاز از آن جهت که نیاز است نمی‌تواند به وجود آورنده چیزی باشد، چون نیاز یعنی احتیاج و احتیاج خودش واقعیتی نیست. بله، احتیاج زمینه قابلی را به وجود می‌آورد، ولی زمینه فاعلی که به این‌جور چیزها به وجود نمی‌آید. صحبت از علت این‌گونه تصرفات است و این که به وجود آورنده این «تطبیق با شرایط» چیست؟ مرتب می‌گویند: احتیاج، احتیاج؛ ما هم قبول داریم که این کارها در زمینه احتیاج به وجود می‌آید، ولی صحبت در این است که فاعل چیست؟ احتیاج

۱. اشکال: در جمادات هم گاهی چنین حالتی پیدا می‌شود. مثلًا سیمان در کنار سدها در اثر تماس با آب مقاومتش بیشتر می‌شود.

جواب: این در اثر تماس با آب چنین می‌شود نه بر اساس نیاز و اقتضای محیط. در واقع در اینجا خاصیت منفعل با خاصیت فعال اشتباه شده است. مثلًا کفش انسان با پا منطبق می‌شود. این بدان معنی نیست که از طرف کفش کاری انجام می‌گیرد، بلکه این خاصیت انفعالی است و حالتی است که کفش در برابر پای خاص پیدا می‌کند و این پاست که این حالت را به وجود می‌آورد، و این غیر از آن است که خودش خودش را چنین کند. در جمادات، تنها مسأله انفعال است نه فعل.

که نمی‌تواند فاعل باشد. خوب، اگر این‌جور است، این پارچه هم مثلًا احتیاج دارد که محکمتر باشد و پاره نشود، چرا در آن مقاومت به وجود نمی‌آید؟ موجودهای مرده و جامد چنین نیستند و این خیلی روشن است و احتیاج به استدلال هم ندارد، و حتی اگر ما در یک جایی دیدیم موجود جامدی از خودش و خود به خود شرایط مناسبی برای خودش به وجود آورد، این دلیل بر این می‌شود که بر آن هم یک قوه خاصی حاکم است. این خودش یک اصل اساسی و یک اصل بسیار خوبی است. پس مسأله عادت باز همان مسأله تأثیر عمل به طور کلی در روح و قوه حیات از یک سو و تأثیر قوه حیات در عمل از سوی دیگر [است] یعنی اینها در واقع از یک باب است. ملکات روحی هم که انسان پیدا می‌کند در جهت آن عمل است. اگر عمل، عمل نیک باشد ملکات هم در جهت آن عمل است و اگر فاسد باشد باز ملکات روحی در جهت آن عمل است؛ این را ما می‌گوییم «عادت». پس نقش عادت همان نقش عمل است و بلکه نقش متقابل عمل و عامل است. پس معلوم شد که ریشه اصل «بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» اصل انطباق با محیط است؛ یعنی اصل انطباق با عمل را می‌توان فرعی و شاخه‌ای از اصل انطباق با محیط دانست و یا هر دو را شاخه‌ای از یک اصل عامتر و کلی‌تر. این جادو مطلب هست که باید ذکر شود[1]:

ماهیت ملکات روحی

یک مطلب این است که ماهیت ملکات روحی در انسان چیست؟ معمولًا این‌جور فکر می‌کنند که ملکات روحی یک کیفیات نفسانی هستند نه از سنخ علم. مثلًا می‌گویند: ملکه شجاعت، ملکه تقوا، ملکه عدالت؛ یعنی یک امری ماوراء علم، یک کیفیت و خصوصیتی که خیلی هم قابل تعریف نیست. ارسطو هم که آمده در مقابل افلاطون قیام کرده همین را گفته است. افلاطون و سقراط معتقد بودند که همه فسادها از جهل و نادانی بر می‌خیزد و با آموزش حکمت و معرفت می‌توان جامعه را اصلاح کرد. در حدیث هم هست: «علّموهم و کفی». حالا ممکن است این حدیث در مورد

۱. [متأسفانه در اینجا فقط مطلب اول یعنی «ماهیت ملکات روحی» ذکر شده است و ظاهرا مطلب دوم فراموش شده است.]

خاصی وارد شده باشد ولی اگر تعمیم بدهیم مثل نظر آنها می‌شود که فقط آموزش است و پرورش در کار نیست. ارسطو آمد مسأله تربیت و پرورش را مطرح کرد، گفت: نه، معلم به تنهایی کافی نیست برای انسان، تربیت یعنی ایجاد ملکات متناسب هم لازم است؛ یعنی هم باید آموخت و هم باید ملکات متناسب ایجاد کرد. علم جزء علت است، شرط است، ولی کافی نیست. مثالهای آن زیاد است. مثلًا شخص می‌داند و جزم دارد که کم باید بخورد، ولی سر سفره که می‌نشیند، چون مبارزه با این قوه شهوانی برای او ملکه نشده است، بی‌خیال می‌خورد.

در اینجا نظریه دیگری هم می‌شود ابراز کرد که به نوعی جمع بین نظریه ارسطو و افلاطون است و آن این که ملکات، ازدیاد علم است. علم مراتب دارد؛ یعنی این چیزی که ما در شعور آگاهمان به آن «علم» می‌گوییم یک درجه‌ای از علم است؛ انسان وقتی زیاد ممارست می‌کند بر یک چیزی [و آن چیز برای او] ملکه می‌شود، آن علم است که رسوخ بیشتری پیدا کرده است؛ همان حرفی که آن آقایان (حکما) می‌گویند که انسان وقتی عملی را انجام می‌دهد روحش صورت آن را می‌گیرد. معلوم نیست که آن صورت غیر صورت علمی باشد. آقای طباطبائی روی این مطلب خیلی تکیه دارند که ملکات جز علم چیز دیگری نیست. مثلًا انسان وقتی می‌خواهد خط بنویسد، ممکن است قانون خط را به او درست یاد داد که الف باید چطور و ب چطور باشد و قاعده‌اش چیست، به طوری که بتواند به دیگران هم درس بدهد، ولی در مقام عمل، خودش نمی‌تواند یک الف درست بنویسد، اما وقتی تکرار می‌کند، کم کم قادر می‌شود آنچه را که می‌داند به وجود بیاورد. این امر نیست مگر برای این که در اثر عمل علمش فزونی پیدا می‌کند به طوری که می‌تواند این کار را با دقت انجام دهد، جز این نیست که علمش بیشتر شده است.

یک مثال دیگر: شخصی هست که زبانی را می‌داند و شخص دیگری هست که با آن زبان حرف می‌زند؛ فرق ایندو چیست؟ مثلًا اگر از ما بپرسند در زبان عربی برای فلان مفهوم چه کلماتی وجود دارد، ممکن است بعد از فکر و تأمل جمله‌ای درست کنیم، ولی در عین حال نمی‌توانیم حرف بزنیم، یا اگر هم حرف بزنیم خیلی کند حرف می‌زنیم، ولی بعد از آن که مدتی مکالمه کردیم برایمان ملکه می‌شود، وقتی برای ما ملکه شد حتی بدون توجه مثل زبان فارسی کلمات را ادا می‌کنیم، می‌گوییم برای ما ملکه شده. آیا ملکه جز این است که علم ما افزوده شده است، یعنی آن قدر حضور

ذهن پیدا کرده‌ایم که احتیاج به تروّی و تأمل نداریم؟ ما در اینجا امر دیگری غیر از علم نداریم که بگوییم ما یک ملکه زبان در اینجا داریم که آن ملکه غیر از علم است. وقتی زبان برای ما عادت می‌شود معنایش این است که علم به حداکثر رسوخ پیدا می‌کند.

حال اگر مطلب این‌جور باشد، ممکن است کسی در مقام توجیه حرف سقراط برآید و بگوید منظور او که می‌گفت: «علّموهم و کفی» تنها علم در مرتبه شعور ظاهر نیست، بلکه آن ملکاتی هم که ارسطو می‌گوید در درجات قوی علم است. حدیثی از حضرت صادق (ع) هست که آقای طباطبائی خیلی به آن تکیه می‌کند: «ما ضعف بدن عمّا قویت علیه النّیّة» [1] هر کاری را که انسان نمی‌تواند به دلیل این است که نمی‌داند، نیّت و قصدش را ندارد، چون قصدش فرع بردانستن است. انسان اگر واقعاً به مرحله علم برسد که می‌تواند پرواز کند، پرواز می‌کند؛ یعنی تأثیر علم تا این حد است. علمش پیدا نمی‌شود. به عبارت دیگر مسأله ایمان مطرح است. انسان به هر چیزی ایمان پیدا کند همان کار را می‌تواند انجام دهد[2].

... و لهذا دیدیم که مارکسیستها برای هر عملی این نقش را قائل نبودند بلکه برای عمل تغییردهنده این نقش را قائل بودند. عمل تغییردهنده یعنی آن عملی که نقش آنتی‌تز را داشته باشد. بنابراین هر انسانی فعلیت کنونی‌اش مصنوع کار گذشته است. آن وقت این انسان که در طول تاریخ ساخته شده است، اگر به این شکل بود حساب تز و آنتی‌تزی در کار نبود، اگر انسان به حالت موجودی بود که می‌خواهد تغییر بدهد، تغییر بدهد طبیعت را، یا تغییر بدهد جامعه خودش را (یعنی آنتی‌تز باشد در مقابل طبیعت یا آنتی‌تز باشد در مقابل طبقه‌ای) و نوع عملش عمل تغییردهنده بود، آنگاه این عمل سبب ساختن و تکامل این انسان می‌شود که این مرحله سنتز است،

---

۱. امالی صدوق/ ص ۲۹۳.

۲. سؤال: منظور از علم و ایمان به شئ، علم به چگونگی عمل است؟

جواب: نه، یقین به خودش؛ یعنی خود عمل برای او یقینی باشد. علم قدرت است؛ توانا بود هر که دانا بود.

– «توانا بود هر که دانا بود» مطلب اول است [یعنی ملکه نوشتن خط] نه یقین به اینکه «می‌تواند» (مثل پرواز به هوا).

جواب: ایندو در حقیقت یکی است؛ هر دو رسوخ علم است.

باز این سنتز برای خودش آنتی‌تزی به وجود می‌آورد و همچنین ...[1]

اکنون که تا حدی با مباحث فلسفه مارکسیسم آشنا شدیم آن مسائلی را که نیاز به توضیح بیشتر دارند مطرح نموده و مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم. این مسائل عبارتند از:

۱. فلسفه «بودن» و فلسفه «شدن».

۲. جاودانگی حقیقت.

۳. جاودانگی اصول اخلاقی.

۴. آیا فلسفه «بودن» خردگرا است و فلسفه «شدن» طبیعت‌گرا؟

۵. [پوچی‌گرایی ماتریالیسم] و مسأله تکامل.

۶. اصول چهارگانه دیالکتیک که در ضمن آن بحث حرکت و مسأله محرک اول نیز توضیح داده می‌شود.

۷. مسأله «از خود بیگانگی انسان» که از نظر معارف اسلامی در این زمینه حرفهای بسیاری هست.

۸. مسأله پراکسیس و فلسفه عمل.

۱. [چند جمله اخیر تا حدی مبهم است و نیاز به دقت و تعمق دارد. ظاهرا مراد این است که بنا بر فلسفه مارکسیسم فقط عمل تغییردهنده یعنی عملی که آنتی‌تز باشد سازنده است. پس اگر تز و آنتی‌تزی در کار نبود انسان هم در طول تاریخ تکامل پیدا نمی‌کرد. اما اگر انسان به منزله موجودی که می‌خواهد طبیعت یا جامعه خود را تغییر دهد عمل کند این عمل سبب ساختن و تکامل انسان می‌شود.]

۱ فلسفهٔ «بودن» و فلسفهٔ «شدن»

یکی از مباحث اساسی که در این کتاب مطرح شده بود، بحثی بود تحت عنوان «دو نوع فلسفه». می‌گوید: تنها دو نوع فلسفه و دو نوع جهان‌بینی در جهان وجود داشته است: فلسفه «بودن» و فلسفه «شدن»، و یا به تعبیر دیگر فلسفه پندار (یعنی فلسفه خردگرا) و فلسفه زندگی (یعنی فلسفه طبیعت‌گرا).

این یک برداشتی است که اینها کرده‌اند. اینها دو برداشت غلط در مورد تقسیم فلسفه‌ها دارند:

یک تقسیم غلط اینکه تمام فلسفه‌ها را به دو نوع ایده‌آلیسم و ماتریالیسم تقسیم می‌کنند در صورتی که این تقسیم از نظر ما درست نیست. چنین نیست که هر سیستم فلسفی یا قائل به اصالت ایده و ذهن باشد و یا قائل به اصالت ماده[1].

---

۱. کلمه «ایده» یکی از لغاتی است که در طول تاریخ، تحولات و تغییرات بسیاری پیدا کرده و هر فیلسوفی آن را به معنای خاصی به کار برده است. مثلًا خود افلاطون ایده را به معنای مثال به کار برده است و مثل او ربطی به عالم ذهن ندارد. ولی در عصر ما ایده را به معنای ذهن و روح به کار می‌برند (و اینها حتی از خدا هم تعبیر به ایده و ذهن می‌کنند) و تصریح می‌کنند که فلاسفه ایده‌آلیست کسانی هستند که روح را اصل و ماده را فرع می‌دانند و می‌گویند خدا خالق ماده است و فلاسفه ماتریالیست کسانی هستند که ماده را اصل می‌دانند و می‌گویند ماده خالق روح است.

تقسیم غلط دیگرشان این است که فلسفه‌ها را به دو نوع فلسفه «بودن» و فلسفه «شدن» تقسیم می‌کنند و در این تقسیم «بودن» را در مقابل «شدن» قرار می‌دهند. آیا نقطه مقابل «هستی»، «شدن» است یا «نیستی»؟ واضح است که در مقابل «هستی»، «نیستی» و در مقابل «شدن»، «نشدن» است. پس باید بگویند فلسفه هستی و فلسفه نیستی یا فلسفه شدن و فلسفه نشدن. پس چرا «بودن» را در مقابل «شدن» قرار داده‌اند؟ این، یک ریشه لغوی دارد و یک ریشه فلسفی.

ریشه لغوی مطلب این است که در استعمالات لفظی برای «بودن» کلمه «کان» و برای «شدن» کلمه «صار» را به کار می‌برند؛ و ما «بودن» را به معنای مطلق هستی و وجود به کار می‌بریم اما اینها تصور می‌کنند که در ماده «بودن» مفهوم ثبات خوابیده است و در ماده «شدن» مفهوم حرکت و تدریج و زمان خوابیده است. از نظر اینها «بودن» به معنای یکنواخت بودن است. البته این یک بحث لغوی است و ارزش چندانی ندارد که درباره آن بحث شود و ممکن است در هر زبان و در هر لغتی خصوصیاتی مختص به خود داشته باشد، ولی بودن و شدن در فارسی و کون و صیرورت در عربی به این معنی که اینها به کار می‌برند نیست. در خود ماده بودن و کون، مفهوم ثبات مندرج نیست و بودن به معنای یکنواخت بودن نیست بلکه بودن صرفاً در برابر نبودن است. حتی در ماده شدن و صیرورت هم مفهوم زمان و تدریج نخوابیده است و لذا ما در مورد امور دفعی هم کلمه شدن و صیرورت را به کار می‌بریم. بله، در اصطلاح فلسفی، کلمه «صیرورت» در مورد معنای خاصی از تغییر که همان تغییر تدریجی است به کار می‌رود و الا از نظر لغوی مفهوم زمان و تدریج در کلمه «صیرورت» اخذ نشده است.

و اما ریشه فلسفی این مطلب چیست؟ چرا برخی از فلسفه‌ها را فلسفه «بودن» و برخی از آنها را فلسفه «شدن» می‌دانند؟ اصل مطلب این است که می‌خواهند بگویند بعضی از فلسفه‌ها هستی را تفسیر می‌کنند نه بر مبنای حرکت و بعضی هستی را تفسیر می‌کنند بر مبنای حرکت. حال باید دید که چرا این مطلب را با مقابل قرار دادن دو کلمه «بودن» و «شدن» بیان می‌کنند؟ اساس این تعبیر از هگل است. کلمات پراکنده‌ای از هراکلیت هم در این زمینه هست که او هم چنین سخنی گفته است ولی سخن او به شکل فرضیه‌ای بوده است بدون اینکه مطلب را تجزیه و تحلیل کرده و یا برای آن برهانی آورده باشد؛ همین‌قدر گفته است که «هیچ چیزی در جهان ثابت

نیست» و «هیچ کس در یک رودخانه دوبار آبتنی نمی‌کند» و «جهان یک جریان است» و امثال این تعبیرات شاعرانه و ادیبانه. در دوره جدید، هگل بود که آمد و فلسفه‌هایی را که جهان را براساس تغییر و حرکت تفسیر می‌کنند «فلسفه شدن» نامید و فلسفه‌هایی را که جهان را بر غیر مبنای تغییر و حرکت توجیه می‌کنند «فلسفه بودن» نامید.

ریشه این فکر و این تقسیم‌بندی، یک طرز تفکر اصالت ماهیتی است بدون اینکه مسأله اصالت ماهیت و اصالت وجود برایشان مطرح باشد. ولی از آنجا که فکر ابتدائی هر کسی همان طرز تفکر اصالت ماهیتی است لذا این سخن را هم بر آن مبنا گفته‌اند. اینها که می‌گویند فلسفه حرکت فلسفه «بودن» نیست، از این جهت است که تصور می‌کنند که در حرکت نیستی دخالت دارد، یعنی یک شئ در حالی که حرکت می‌کند نیست می‌شود، یعنی «هستی» است که «نیستی» در متن هویّتش ظاهر می‌شود، پس «بود» ی است که «نبود» می‌شود، ولی بودی نیست که نبود مطلق بشود بلکه بودی است که با نبود ترکیب شده است. هگل هم می‌گفت «هستی» اولین مقوله است ولی هستی را اگر بدون تعین در نظر بگیریم پوچ است، نیست و از اینجاست که نیستی در او راه پیدا می‌کند؛ یعنی اگر هستی را به طور مطلق در نظر بگیریم بدون اینکه چیزی را منضم کنیم یک مفهوم انتزاعی محض است و مساوی با نیستی است، پس هستی نیست و هستی نیستی است. در اینجا نیستی مانند یک امر واقعی عارض بر هستی می‌شود و به تعبیر هگل هستی خودش را انکار می‌کند، نفی می‌کند؛ و هستی‌ای که نیستی در او راه پیدا کند و بودنی که نبودن در او راه پیدا کند مساوی است با «شدن». از اینجاست که گفته می‌شود ما دو سیستم فلسفی داریم: سیستم فلسفی «بودن» و سیستم فلسفی «شدن»؛ و اینکه «شدن» در برابر «بودن» قرار گرفته است برای این است که از نظر او «شدن» بودن محض نیست، بلکه بودن و نبودن است و چون «شدن» بودن محض نیست و نبودن در آن راه یافته است لذا فلسفه‌های مبتنی بر حرکت را «فلسفه شدن» نامیده‌اند.

اما براساس فلسفه ما، یعنی بر مبنای فلسفه اصالت وجودی صدرالمتألّهین، وجود در حقیقت خودش منقسم می‌شود به ثابت و سیّال؛ یعنی بخشی از وجود و هستی ثابت است و بخشی از آن سیال؛ هر دو هستی است، نه اینکه یکی «هستی» است و دیگری «هستی و نیستی». خود حرکت یک نحوه هستی است و این مطلب در فلسفه

اصالت وجود بسیار روشن است.

اما بنابر طرز تفکر اصالت ماهیتی هر جا که حرکت پیدا می‌شود- و خصوصا حرکات اشتدادی- ماهیت شئ از بین می‌رود و باید از بین برود؛ یعنی شئ وقتی که حرکت می‌کند نمی‌تواند نوعش ثابت باشد. مثلًا در حرکات عرضیه- حالا ما موضوعش را ثابت فرض می‌کنیم- وقتی که موضوع در یک عرضی از اعراض خودش حرکت می‌کند معنایش این است که موضوع در هر آن، فردی یا نوعی یا صنفی از آن مقوله را دارد (به حسب اینکه حرکت اشتدادی باشد یا نباشد)، لااقل فردی از مقوله را دارد (زیرا ممکن نیست که نه فردش عوض بشود و نه نوعش)، فردی نیست می‌شود فرد دیگر به وجود می‌آید، باز فردی نیست می‌شود فرد دیگر به وجود می‌آید و همین‌طور ...

اکنون این اشکال پیش می‌آید که اگر بنا باشد افراد عوض شود پس حافظ وحدت در اینجا چیست؟ پاسخ می‌دادند که موضوع، حافظ وحدت است و به همین دلیل می‌گفتند که حرکت جوهریه محال است؛ اگر حرکت در اعراض باشد موضوع حافظ وحدت است ولی اگر حرکت در جوهر باشد دیگر حافظ وحدتی در کار نیست. مرحوم آخوند جواب داد که اگر وجود اصیل باشد همه اشکالات، چه در حرکات عرضی و چه در حرکات جوهری حل می‌شود و اگر وجود اصیل نباشد حتی در حرکات عرضی هم مشکل قابل حل نیست و موضوع نمی‌تواند حافظ وحدت باشد، زیرا مثلًا در مورد مراتب بیاض این سؤال مطرح می‌شود که آیا یک وحدت واقعی وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا یک وجود واحد است و یا متعدد است؟ اگر متعدد باشد لازم می‌آید که غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد؛ و آنچه که توجیه می‌کند که این فردی باشد غیر از آن فرد، یا نوعی باشد غیر از آن نوع، همان ماهیت اوست و الا به اعتبار وجودش یک وجود واحد سیال است؛ امر واحدی است که یک وحدت واقعی دارد و به اجزاء غیر متناهی قابل تجزیه است (البته بالقوه نه بالفعل).

پس اصالت وجود است که می‌تواند حرکت را توجیه و تفسیر کند. ولی بنا بر اصالت ماهیت باید واقعاً بودن و نبودن در کار باشد. چون چنین نیست که شئ واقعاً به طور کامل نیست شود و دوباره به وجود آید، لذا گفتند که هستی و نیستی با هم درآمیخته و مخلوط شده‌اند و از این درآمیختن «شدن» به وجود آمده است و حال آنکه شدن خود نوعی از هستی است. وقتی به وجودش نگاه می‌کنیم می‌بینیم یک وجود

واحد است، یک شدن است، و وقتی به ماهیتش نگاه می‌کنیم می‌بینیم دائما نوعی می‌رود و نوعی می‌آید، یا فردی می‌رود و فردی می‌آید، یعنی همواره بودن است و نبودن، بودن است و نبودن، ... لذا اینها آمدند و واقعیت «شدن» را ترکیبی از بودن و نبودن دانستند [۱] و ریشه فکرشان همان طرز فکر ابتدائی یعنی طرز فکر اصالت ماهیتی است.

پس اینکه فلسفه‌های جهان را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: فلسفه‌های هستی و بودن و فلسفه‌های شدن، درست نیست و اگر هم فرضاً قبول کنیم که دو گروه فیلسوف وجود دارند که یک گروه قائل به ثباتند و گروه دیگر قائل به حرکت، چه دلیلی دارد که اینها را قائل به «بودن» و آنها را قائل به «شدن» بدانیم؟ و چنانکه گفتیم این تعبیر از هگل شروع شده است، چون او ماهیت حرکت را ترکیبی واقعی از بودن و نبودن می‌داند و لذا از نظر او حرکت نمی‌تواند واقعاً از سنخ هستی باشد. ولی در فلسفه ما چنین نیست، حرکت واقعاً سنخی از هستی است و در عین اینکه سراسر هستی است، از نظر ماهیت و مرتبه مرکّب از هستی و نیستی است.

آنچه گفته شد بیان دو نوع فلسفه بود از نظر مارکسیستها. حالا حقیقت مطلب چیست؟ اتفاقا قضیه چنین نیست و با بررسی تاریخچه بحث حرکت این مطلب روشن می‌شود.

۱. البته اصالت وجودی‌های شبیه این حرف را می‌زنند ولی نه خود این حرف را، می‌گویند در حرکت وجود و عدم متشابک‌اند، یعنی وجود هر مرتبه‌ای (که خود مرتبه یک امر اعتباری و انتزاعی است) با عدم مرتبه دیگر (نه عدم خود آن مرتبه که در این صورت اجتماع نقیضین می‌شود) جمع می‌شود و عین آن است، منتها به این نحو که یک شئ متدرّج الوجود را ذهن به دو جزء مقدم و مؤخر تقسیم می‌کند، در مرتبه جزء مقدم جزء مؤخر نیست و در مرتبه جزء مؤخر جزء مقدم نیست. باز هر یک از این جزء مقدم و جزء مؤخر خود به دو جزء قابل انقسام است و این انقسام در حدی متوقف نمی‌شود و الی غیر النهایه قابل انقسام است؛ یعنی ذهن هرچه به جلو برود باز یک وجود واحد منقسم می‌شود به دو جزء: یک جزء موجود و یک جزء معدوم. ولی بالاخره این امر به جمع نقیضین منتهی نمی‌شود، یعنی آن حیثیتی که معدوم است [موجود] نیست. اینها که «شدن» را ترکیب وجود و عدم می‌دانند برای عدم یک واقعیتی قائل هستند و گویی وجود یک شئ با آن واقعیتی که عدم آن شئ است با هم ترکیب می‌شوند و از آن «شدن» به وجود می‌آید. ولی ما وجود مرتبه دیگر را عدم آن شئ «اعتبار» می‌کنیم، اما وجود مرتبه دیگر را حقیقتاً یک وجود واحد می‌دانیم؛ و واضح است که این نظر با نظر آنها چقدر فرق می‌کند. عدمی که با وجود مرتبه‌ای جمع می‌شود عدم بدیل آن مرتبه نیست که نقیض آن شئ باشد. بلی، عدم آن شئ است اعتباراً و عرفاً و لذا قابل استصحاب است. ولی در واقع و به حسب حقیقت عدم هر شئ همان چیزی است که وجود شئ رافع آن است و عدمی که با وجود رفع شده است دیگر نمی‌تواند با وجود جمع شود. به هر حال مطلب روشن است.

تاریخچه بحث حرکت

در مورد مسأله «شدن» و مسأله حرکت، در دورانهای بسیار قدیم فلسفه یعنی دوره قبل از سقراط، تنها گروهی از فلاسفه که آنها را «الیائیان» یا «الئاتها» می‌گفتند از قبیل پارمنیدوس و زنون الیائی بودند که حرکت را غیر اصیل می‌دانستند و منکر حرکت بودند؛ یعنی این فلسفه را می‌توان تنها فلسفه‌ای دانست که قائل به سکون و ثبات بود و یا به تعبیر غلطی که اینها می‌کنند قائل به «بودن» بود.

از الیائیان که بگذریم فلسفه‌های دیگر هست که اساس هستی را ثبات می‌داند و حرکات و تغییرات را یک سلسله امور بسیار سطحی و عرضی در عالم طبیعت می‌داند. اتفاقاً ذیمقراطیس که این آقایان خیلی به او می‌نازند و می‌گویند اتمیست بوده است شخصی است که اساس عالم را یک سلسله ذرات می‌داند و مرکبات و پدیده‌ها و انواع را اموری سطحی می‌داند که از جمع و تألیف ذرات بدون اینکه یک تغییر اساسی در آنها واقع بشود (که در این صورت ارتباط اجزاء با یکدیگر شبیه ارتباط مکانیکی است) به وجود می‌آیند. مثلًا آب و هوا بنابر این فلسفه فرق اساسی با یکدیگر ندارند، هر دو مجموعه‌ای از ذرات هستند که فقط چگونگی پهلوی هم قرار گرفتن ذرات و یا شکل ذرات در آندو مختلف است و مثلًا در یکی به شکل مکعب است و در دیگری به شکل کروی. به هر حال اساس عالم طبیعت یک سلسله ذرات است که ازلًا و ابداً وجود دارند و محال است که کوچکترین ساییدگی در آنها پدید آید، ذرات صغار صلبه هستند که نه وصل‌پذیرند و نه فصل‌پذیر. بنابراین ذیمقراطیس حرکت را فقط برای همین ذرات قائل بود که تنها یک حرکت مکانی است که حرکتی بسیار سطحی است؛ اما حرکت کمّی و کیفی و وضعی را منکر بود، چه رسد به اینکه به حرکت جوهری قائل باشد. بنابراین بعد از فلسفه الئاتها، فلسفه ذیمقراطیس خیلی سزاوارتر است که به قول اینها فلسفه «بودن» نامیده شود.

اما اتفاقاً ارسطو که اینها فلسفه او را فلسفه «بودن» تلقی می‌کنند، از همین نظر یعنی از جهت مسأله حرکت تحول عظیمی به وجود آورد. او در واقع با نظریه قوه و فعل و با نظریه مقولات خود به تغییر در متن عالم قائل شد. اولا مقولات مختلف کمّ و کیف و ... را مطرح کرد و برای اینها واقعیتهای مستقل قائل شد و حرکت را تنها

حرکت مکانی ندانست بلکه به حرکت کمّی و کیفی نیز قائل شد؛ و ثانیا از اینها بالاتر اینکه واقعیت اشیاء را ذرات ندانست بلکه اینها را به منزله ماده تلقی کرد و به صورت قائل گردید و واقعیت اشیاء را به صورت دانست، و به حدوث و فنا یعنی کون و فساد صورتها قائل شد و گفت آنچه که واقعیت انواع جوهری را تشکیل می‌دهد صورتهای آنهاست و این صورتها کائن و فاسد می‌شوند، منتها این کون و فساد را به نحو دفعی دانست نه به نحو تدریجی و به صورت حرکت؛ و واضح است که این نظریه تا چه اندازه فلسفه او را از فلسفه «بودن» (به تعبیر غلط مارکسیستها) دور کرده است. منتها چون او تغییرات را به شکل دفعی می‌دانست قهراً به ثبات نسبی نیز قائل بود؛ یعنی می‌گفت اشیاء حادث می‌شوند و مدتی به همان حال خود باقی هستند و بعدا در یک «آن» فانی می‌شوند، پس یک دوره ثبات را طی می‌کنند و بعد تغییر می‌یابند، باز دوران ثبات فرا می‌رسد و پس از آن باز مرحله تغییر پیش می‌آید و همچنین تا آخر. ارسطو با نظریه «قوه و فعل» و «ماده و صورت» و «کون و فساد» چهره عالم را از این جهت که نشان می‌دهد که در عالم ثبات محض حکمفرما نیست، بسیار تغییر داد. با پیدایش فلسفه ارسطو عالم، دیگر آن عالم ذیمقراطیسی نیست که یک وضع ثابت و یکنواخت داشته باشد، بلکه ماهیات اشیاء حادث می‌شود و واقعیات حادث شده از بین می‌روند.

بعدها نیز کسانی مانند ابن سینا و امثال او که تابع ارسطو بودند همین‌گونه فکر می‌کردند، بلکه آنها حرکت وضعی را نیز اضافه کردند. اما با پیدایش نظریه حرکت جوهری چهره جهان به طور کلی تغییر یافت. بنا بر این نظریه، اصلا بودنی در طبیعت نیست، هرچه هست «شدن» است. اما فلسفه‌ای که چنین نظریه‌ای دارد- یعنی فلسفه ملا صدرا- در عین حال قائل به اصالت وجود هم هست و دیگر این حرف پوچ و بی‌اساس را نمی‌زند که ما قائل به هستی نیستیم، قائل به شدن هستیم، بلکه می‌گوید چون قائل به هستی هستیم قائل به شدن هستیم؛ یعنی با اصالت وجود است که فلسفه «شدن» درست می‌شود و اگر اصالت وجود نباشد فلسفه «شدن» قابل توجیه نیست. حتی حرکات عرضیه هم که همه قبول دارند، جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست. پس ما از فلسفه هستی به فلسفه شدن رسیده‌ایم.

آنچه گفته شد تقریبا تاریخچه‌ای بود از بحث حرکت در دوره‌های قدیم. در دوره‌های جدید در اروپا هم یک چنین دوره‌ای باز پدید آمد؛ یعنی یک دوره ذیمقراطیسی به اروپا بازگشت کرد و چهره عالم را این گونه تصویر کرد که این عالمی

که ما می‌بینیم، مجموع ذرات ازلی و ابدی است که هیچ‌گونه تغییری از قبیل کاستی و افزایش در آنها پیدا نمی‌شود و این عالم یک نمودی است از همان ذرات. حتی خود دکارت هم چنین دیدی نسبت به جهان داشت. البته او قائل به ذرات نبود. ولی او غیر از مسأله روح که قائل بود، دیگر همه هستی را با همین اجسام توجیه می‌کرد و برای حیات واقعیتی قائل نبود. خود او می‌گفت ماده و حرکت را به من بدهید، عالم را برای شما می‌سازم. بعد از او نیز بسیاری از افراد این حرف را زدند، یعنی این که عالم غیر از این ماده‌ای که وجود دارد و غیر از یک سلسله حرکات سطحی چیز دیگری نیست.

پس از دکارت، در اروپا هرچند مسأله حرکت به صورت قوه و فعل مطرح نشد ولی به صورتهای دیگر مطرح گردید. به هر حال هرچه که فلسفه اروپایی جلو آمد، چه از راه فلسفه‌هایی مثل فلسفه هگل و چه از راه علوم، اصالت حرکت بیشتر ثابت شد و مورد تأیید قرار گرفت و معلوم شد که حرکت بیش از این مقدار- که امثال ذیمقراطیس و دکارت گفته‌اند- در عالم نفوذ دارد؛ و الا در زمان پیش، فلسفه‌هایی نظیر فلسفه لاوازیه وجود داشت که می‌گفت هیچ چیزی موجود نمی‌شود و هیچ چیزی معدوم نمی‌شود، که خود یکی از مصادیق روشن فلسفه «بودن» است؛ یعنی هرچه که بوده از ازل همین‌گونه بوده و تا ابد نیز چنین خواهد بود. بعدها خود علم نظریه لاوازیه را رد کرد و چیز دیگری به نام انرژی کشف کردند که ماده به آن تبدیل می‌شود و بعد دیدند که خود ماده و انرژی هم صورتهای مختلف از یک واقعیت دیگر است. بالاخره هر چه علم جلو رفت بیشتر به واقعیت تغییر و تحول رسید و همین اتمهایی که ذیمقراطیس آنها را نشکن فرض می‌کرد، دیدند که نه، بشکن است؛ اولا یک شئ نیستند، بلکه یک مجموعه و یک دستگاه هستند و ثانیا قابل شکستن هستند و اگر هم نشکنند دائما در حال تغییر و تبدل هستند، دائما در حال تشعشع هستند، از بین می‌روند و از نو به وجود می‌آیند و خلاصه اینکه ثباتی در عالم نیست.

اولًا، یک اشکال در اینجا به این حرف می‌شود کرد که فلسفه بودن ضرورتا به جاودانگی روح نمی‌انجامد، یعنی لازمه فلسفه بودن اعتقاد به روح (که ظاهراً در اینجا مقصود روح انسان است، هرچند که اینها گاهی بر خدا هم اطلاق می‌کنند) نیست. بسیاری از فلاسفه قدیم به فلسفه شدن معتقد نبوده و در عین حال اعتقاد به روح هم نداشتند که در میان قدما از همه بارزتر ذیمقراطیس است. ذیمقراطیس به عقیده خود اینها به طور مسلّم یک فیلسوف مادی است؛ حالا مسلّم نیست که به حسب

واقع هم مادی بوده، به دوگانگی روح و بدن قائل بوده یا نه؛ شاید به روح باقی قائل نبوده. او برای روح هم یک ذرات و اجزاء خاصی قائل بود، ولی به هر حال اینها که به هیچ‌وجه او را روحی نمی‌دانند و شاید هم واقعاً برای روح جاودانگی قائل نبوده، ولی در عین حال فلسفه او فلسفه شدن نیست بلکه از بدترین فلسفه‌های بودن است؛ یعنی بعد از الیائیها که منکر حرکت بودند، فلسفه ذیمقراطیس است که منکر حرکت و تغییر است و اساس هر چیزی را ذرات صغار صلبه می‌داند و ذرات را هم ازلی و ابدی می‌داند و معتقد است که مکوّنات و مرکبات چیزی جز اجتماع ساده این ذرات نیست؛ یعنی آنچه که بعدا ارسطو «صور نوعیه» نامید که ماهیت اشیاء را تشکیل می‌دهند و اینها حادث و زایل می‌شوند و با زوال آنها ماهیت شئ از بین می‌رود، او اصلا به این حرفها معتقد نبود و می‌گفت اساس عالم یک سلسله ذرات ابدی است. به هر حال بدون شک فلسفه او فلسفه بودن است و در عین حال قائل به روح و جاودانگی نیست.

اپیکور هم- که شهرتش بیشتر به خاطر فلسفه اخلاق او در باب لذت است و مارکس خیلی به او ارادت داشته (چون معروف است که مادی بوده) و حتی تزش را در فلسفه اپیکور نوشته- فلسفه‌اش فلسفه شدن نیست، فلسفه بودن است و در عین حال مادی هم بود. پس این حرف که فلسفه بودن به جاودانگی روح می‌انجامد حرف بی‌اساسی است.

حتی درباره ارسطو درست معلوم نیست که او قائل به بقای روح بوده یعنی از حرفهایش چنین مطلبی استفاده نمی‌شود، از رساله نفس او چیزی در این زمینه به دست نمی‌آید [1] با اینکه او قهرمان فلسفه بودن است[2].

قطع نظر از اینکه اینها می‌گویند لازمه فلسفه «شدن» انکار روح و انکار جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی است (که ما گفتیم اساسا قرار دادن «شدن» در مقابل «بودن» کار غلطی است و در فلسفه ما از «شدن» به جاودانگی روح می‌رسند و امثال ملا صدرا از همان «شدن» و حرکت جوهریه به تجرد روح می‌رسند و

---

۱. امثال شیخ هم اگر می‌گویند که او قائل به بقای روح بوده روی قرائن بسیار نادری است که در بعضی کلماتش هست.

۲. مسلمین که بیشتر ارسطو را روحی می‌دانند، بیشتر از این جهت است که کتاب اثولوجیا را از او می‌دانند و کتاب اثولوجیا اساسا یک کتاب عرفانی و اشراقی است و در مسائلی نظیر مسأله بقای روح بیشتر تابع سقراط و افلاطون است.

جاودانگی روح را نتیجه می‌گیرند و با اینکه موجودات را به ثابت و سیال تقسیم می‌کند ولی آنجا که صحبت از روح و تجرد روح و این‌گونه مسائل است از همان شدن به آن می‌رسد[1]) مسأله مهمتری که مطرح است مسأله جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی است.

جاودانگی حقیقت

اما جاودانگی حقیقت؛ حقیقت در اینجا به معنای مصطلح امروز است که در بعضی مصطلحات خود ما هم احیانا گفته می‌شود، یعنی اندیشه و علمی که مطابق با واقع است، یعنی حقیقت در مقابل خطا. اینها می‌گویند حقیقت هم مانند واقعیت متغیر است و ما هیچ حقیقت ثابتی نداریم. ما به چنین حرفی اعتقاد نداریم و حساب حقیقت را- از نظر ثبات- با واقعیت (البته مادی) جدا می‌دانیم.

یک اختلاف در اینجا بر سر تعریف حقیقت است؛ یعنی اینها که این حرف را می‌زنند، تعریفی که از حقیقت می‌کنند با تعریف ما دوتاست. ما در اصول فلسفه[2] راجع به اینکه ملاک حقیقی بودن یک علم و خطا نبودن آن چیست، به طور مفصل بحث کرده‌ایم. ملاکها و معیارهای متعددی گفته‌اند، مثل نظریه معروف پراگماتیزم ویلیام جیمز و جان دیوئی و امثال اینها که آن چیزی را حقیقت می‌داند که مفید فایده باشد، نه اینکه حقیقت چون حقیقت است مفید فایده است، بلکه اساسا حقیقت جز مفید بودن معنایی ندارد، هر چه که مفید است حقیقت است و هر چه مفید نیست حقیقت نیست.

اما اینها منظورشان چیز دیگری است. اینها روی آن حسابی که در گذشته ذکر کردیم می‌گویند: اندیشه ملاک اندیشه نیست، اندیشه ملاک می‌خواهد و اندیشه خودش نمی‌تواند ملاک اندیشه باشد؛ یعنی برخلاف آنچه که در منطق قدیم می‌گفتند و بعد از تقسیم علم به بدیهی و نظری، علوم [نظری] را با علوم بدیهی توجیه می‌کردند،

---

۱. در بحث «غایات» گفته خواهد شد که هر حرکتی مخصوصا حرکت جوهری در نهایت امر باید به ثبات منتهی بشود که آن ثبات هم پایانش تجرد است و چیز دیگری نیست.

۲. مقدمه مقاله چهارم.

اینها معتقد هستند که عمل و در عمل نتیجه دادن و تطبیق شدن و توجیه کردن حوادث، ملاک حقیقت است. آن حرفها را گذاشته‌اند کنار و مطلب را به این صورت طرح می‌کنند، می‌گویند:

هر علمی در ابتدا فرضیه است. ابتدا برای یک دانشمند راجع به یک مسأله یک فرضیه پیدا می‌شود (از راه الهام یا راه دیگر). این فرضیه را تا در مرحله فرضیه است نمی‌شود گفت حقیقت است، بعد باید این فرضیه را در مقام عمل و آزمایش دربیاوریم (و لذا فرضیه‌هایی که غیر قابل آزمایش است از این باب به کلی خارج می‌شود) و وقتی آن را در مرحله آزمایش درآوردیم، یا جواب مثبت خواهد بود، یعنی می‌تواند واقعیت را توجیه کند، [یا منفی]. اگر در مقام آزمایش درست از آب درآمد می‌گوییم این حقیقت است، یعنی فرضیه‌ای است که در عمل نتیجه درست داده است. مثلًا در مورد علت یک بیماری یک فرضی می‌کنند و بعد طبق آن فرض عمل می‌کنند؛ اگر نتیجه مثبت داد می‌گویند آن مطلب حقیقت است به دلیل اینکه در عمل نتیجه داده است. فردا یک فرضیه دیگری پیدا می‌شود که به طور جامعتر و کاملتر در عمل جواب می‌دهد، یعنی در برگیرنده چیزهای بیشتری است که آن آزمایش قبلی آنها را نداشت. این هم حقیقت است، بلکه حقیقت تکامل یافته‌تر، و حقیقت قبلی حقیقت موقت بود و چون حقیقت کاملتر آمد آن را منسوخ کرد، البته نه اینکه کشف کرده باشد که حقیقت اول باطل بوده، معنی ندارد که باطل بوده باشد با فرض اینکه در عمل جواب داده است، و ملاک حقیقت بودن همان جوابگو بودن است و حقیقت اول هم جواب داده است.

ولی اگر حقیقت را آن‌گونه که ما معنی می‌کنیم معنی کنیم، دیگر این حرف معنی ندارد. پس اختلاف ما با آنها در تعریف حقیقت است. از نظر ما حقیقت یعنی یک فکر یا یک طرحی که با «واقع» مطابق باشد، اما اینها اصلا مسأله مطابقت با واقع برایشان مطرح نیست. ما ملاک را مطابقت با واقع می‌دانیم، لذاست که امر آن را دائر بین نفی و اثبات می‌دانیم؛ اگر گفتیم علت فلان بیماری فلان چیز است، این چیز یا علت هست و یا نیست، اگر در واقع و نفس الامر علت بود این حقیقت است و اگر علت نبود حقیقت نیست. جوابگویی عملی هم دلیل نمی‌شود. البته در عکس قضیه ملازمه هست؛ یعنی اگر حقیقت باشد قاعدتا باید در عمل نتیجه بدهد، ولی اینجور نیست که اگر در عمل نتیجه داد باید حقیقت باشد چون ممکن است حقیقت ملازمی داشته باشد که آزمایش

و عمل بر آن ملازم اثر مثبت دارد و ما خیال می‌کنیم که مربوط به خود حقیقت است، که همین مطلب را ما در اصول فلسفه گفته‌ایم؛ در کتاب جهان‌بینی علمی راسل هم مثالهای خوبی از تاریخ علم می‌آورد که مدعای ما را تأیید می‌کند. مثال خوب این مطلب همان امور فلکی از قبیل خسوف و کسوف است که با هیئت قدیم که مسلّما غلط بوده توجیه می‌شده و فرض غلط آنها در عمل نتیجه می‌داد و پیش‌بینی‌های صد در صد دقیق انجام می‌گرفت، و هنوز بعضی هستند که براساس همان فرضهای غلط سابق حساب می‌کنند و نتیجه هم می‌گیرند.

پس نتیجه عملی دادن را نمی‌شود صد در صد دلیل بر حقیقت بودن دانست. اگر حقیقت به معنای نتیجه عملی دادن باشد، هیچ مانعی ندارد یک فرضیه‌ای برای مدتی نتیجه عملی بدهد، بعد فرضیه دیگر بیاید بهتر از آن نتیجه عملی بدهد، بعد بگوییم هر دو اینها برای مدتی حقیقت بوده است، بعد که حقیقت کاملتر آمد آن را منسوخ کرد اما اگر مسأله مسأله مطابقت با واقع و نفس الامر باشد، مطابقت با واقع و نفس الامر دیگر تغییرپذیر و تکامل‌پذیر نیست، البته به معنای دیگری که افزوده شدن بر حقیقت باشد تکامل‌پذیر هست، مثلًا «زید قائم یوم الجمعه» این یک حقیقت است، ثابت و غیر متغیر، یعنی در فلان روز و فلان ساعت قیام دارد و در ساعت بعدش قیام ندارد. این علم و این اندیشه که زید قائم است روز جمعه، هم در روز جمعه صادق است و هم در روز شنبه و تا ابد هم صادق است. خود «زید قائم است روز جمعه» به عنوان حقیقت تکامل‌پذیر نیست، چون یا مطابق هست یا مطابق نیست و از جنبه مطابق بودن دیگر قابل تکامل نیست. بله، یک تکامل به معنای دیگر می‌شود در اینجا تصور کرد و آن اینکه: ابتدا علم ما محدود بود به اینکه زید قائم است روز جمعه، ولی بر علم ما افزوده بشود: زید قائم است روز جمعه در حضور عمرو در حال تکلم به فلان کلام و ... اینها یک حقایق دیگری است که بعد ضمیمه می‌شود و اگر اسمش را تکامل هم بگذاریم مانعی ندارد (ولی به معنای واقعی تکامل نیست) و تکامل علوم هم معمولًا به همین نحو است. هر علمی در ابتدا بیش از چند مسأله محدود نبوده، بعد مرتب مسائلی بر آن افزوده شده و می‌گوییم علم تکامل پیدا کرد، نه به معنای اینکه همان مسئله‌ای که در ابتدا بود و حقیقت بود در حقیقت بودنش تکامل [پیدا کرده است].

حالا ببینیم ریشه قضیه چیست؟ آیا ریشه این قضیه که حقیقت متکامل نیست و جاودانه است، این است که روح مجرد است، یعنی انسان چون خودش یک موجودی

است که از تغیر منزه است علم هم برای او جاودانه است؟ یا ریشه‌اش چیز دیگری است؟

نه، ریشه‌اش همان تجرد نفس است، و اگر علم خودش یک معنای مادی می‌بود، جاودانگی در آن معنی نداشت، یعنی این اندیشه‌ای که الآن ما داریم که زید قائم است روز جمعه، خود همین اندیشه از آن نظر که اندیشه است در لحظه بعد نمی‌توانست باز همین‌جور باشد، خود آن از آن جهت که خود آن است تغییر کرده بود. در طبیعت کلّیت و دوام نیست، در طبیعت اطلاق هم نیست؛ هر چه که در طبیعت است جزئی و نسبی و موقت است، ولی در اندیشه انسان همه اینها می‌تواند وجود داشته باشد؛ به یک شئ کلیت می‌دهد و می‌گوید: «کل نارحارّة». در خارج «کل نارحارّة» نداریم، این ذهن انسان است که قدرت دارد از این جزئیها کلی بسازد. همچنین در طبیعت هیچ ناری دوام ندارد، یک نارهای جزئی است که در زمان حادث می‌شوند و در زمان هم فانی می‌شوند، ولی اینکه به [صورت] یک مفهوم منتزع و مجرد درمی‌آید، به صورت کلی و دائم درمی‌آید، اینها خصلتی است که در مرحله شناخت پیدا می‌شود و این مرحله شناخت از خصوصیت خاص وجودی روح و نفس انسان است و اگر نفس انسان مجرد نمی‌بود علم به معنایی که امروزه داریم نمی‌داشتیم و معنی هم نداشت که داشته باشیم. علم با خصلتهای خاص خودش مولود تجرد نفس و ثبات نفس در یک مرتبه‌ای از مراتب خودش و کلیت نفس- یعنی وجود سعی نفس که می‌تواند کلیات را درک کند- و اطلاق نفس یعنی خارج بودن از تقید و نسبی بودن است و از این جهت است که حقیقت جاودانه است، چون حقیقتها یک حالت مجزا شده دارند؛ وقتی می‌گوییم زید قائم است روز جمعه، این زید را ما در ذهن خودمان مجزا کرده‌ایم؛ یعنی «زید» و «قیام در روز جمعه» را از مجموع شرایط و احوال مادی مجزا کرده‌ایم و به همین جهت است که همواره صادق است؛ اگر مجزا نکرده بودیم و به همان نحو که در طبیعت وجود داشت در ذهن ما وجود داشت برای همیشه صادق نبود.

۲ جاودانگی حقیقت

یکی دیگر از بحثهایی که لازم است مجددا مطرح شده و بیشتر درباره‌اش بحث شود مسأله جاودانگیهاست. آندره پی‌یتر می‌گوید [۱] فلسفه‌هایی که قائل به بودن هستند قائل به ثبات و جاودانگی هستند، و حال آنکه هیچ فیلسوفی نبوده است که قائل به ثبات به آن معنی باشد. حتی خود ذیمقراطیس که می‌گفت واقعیت اشیاء را همین وضع ظاهری آنها تشکیل می‌دهد قائل بود که همین وضع بسیار ظاهری هم جاودان نیست. اما وی اصرار دارد که فلسفه «بودن» به سه جاودانگی معتقد است: جاودانگی روح، جاودانگی حقیقت، جاودانگی اصول اخلاقی؛ و برعکس فلسفه «شدن» روح را یک امر موقت، حقیقت را هم یک امر موقت و اصول اخلاقی را نیز یک امر نسبی می‌داند.

گفتیم که تعریف «حقیقت» از نظر ما خیلی روشن است و ما همیشه بدون شک و تردید می‌گوییم که یک قضیه حقیقی قضیه‌ای است که مطابق واقع و نفس الامر باشد. متجددین آمدند به این ترتیب خدشه وارد کردند و گفتند این تعریف صادق نیست. البته تنها مسأله خدشه نیست، بلکه بن‌بستهایی پیدا کردند و در واقع آن بن‌بست‌ها

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۱۷.

آنها را کشانده به اشکال نه ایراد واقعی به تعریف قدما.

اشکالاتی که کرده‌اند، اغلب اشکالات بی‌پایه‌ای است، از قبیل اینکه گفته‌اند:

این تعریف درباره قضایای تاریخی صادق نیست زیرا حوادث تاریخی معدوم شده و از بین رفته، اساسا واقعیتی و نفس الامریتی ندارد که ما بگوییم این قضیه صادق است از آن نظر که با واقع و نفس الامر مطابق است. باید یک واقع و نفس الامری وجود داشته باشد تا این قضیه با آن مطابق باشد. در قضایای تاریخی واقعیتی در کار نیست. یا اینکه گفته‌اند: اگر بنا باشد ما حقیقت را اینجور تعریف کنیم پس قضایایی را که درباره امور نفسانی و ذهنی هست چگونه می‌توانیم تعریف کنیم؟ اگر بنا باشد حقیقت به معنای مطابقت اندیشه با واقع باشد خیلی از قضایا مثل قضایا و مسائل روانشناسی واقعیتی در بیرون ذهن انسان ندارند، در اینجا مطابق بودن با واقع چه معنی دارد، با اینکه واقعیتی در کار نیست و هر چه هست مربوط به عالم ذهن است؟

یا درباره ریاضیات که حقیقی‌ترین و یقینی‌ترین علوم شناخته می‌شود، در قدیم مردم خیال می‌کردند که معانی ریاضی واقعاً در خارج وجود دارد، گفته‌اند که همه اینها مخدوش است، مثلًا آیا واقعاً خطی در عالم وجود دارد؟ خط مستقیم، خط منحنی، دایره وجود دارد؟ اصلا طبیعتی که قسمتی از آن خلأ است و قسمتی ملأ، آن قسمتی هم که ملأ است یک ذراتی است غیر متصل که نمی‌شود فرض خط در آن کرد، یک اجسامی است با یک سلسله تضاریبی، در این طبیعت دایره واقعی وجود ندارد. اگر پرگاری را حرکت می‌دهیم و خیال می‌کنیم یک خطی و یک امر متصلی به وجود می‌آید، این حس ماست که اینجور دریافت می‌کند و الا اگر مثلًا آن را زیر میکروسکپ قرار بدهیم می‌بینیم خط مفروض اصلا خط نیست. موضوعات ریاضی همه مفروضات ذهن انسان است. مثلًا آنچه را که ما می‌گوییم دایره، یک خط فرضی است که اگر خطی در عالم وجود داشته باشد با این خصوصیات، احکامش چنین خواهد بود؛ و لهذا به قول اینها مسائل ریاضی به نحو قضایای شرطیه است که مقدم این قضایا هرگز در طبیعت وجود پیدا نمی‌کند، پس واقع و نفس الامری وجود ندارد.

یا آمده‌اند گفته‌اند: مطابقت واقع فرع این است که واقع ثبات داشته باشد. وقتی که واقع ثبات ندارد و لغزان است، بین وجود و عدم است، حتی وجودش آمیخته با عدمش است، مطابقت با واقع در اینجا معنی ندارد؛ یعنی ما در ذهنمان امور را به نحو ثابت در نظر می‌گیریم در صورتی که در واقع و نفس الامر هیچ ثباتی وجود ندارد.

از این قبیل ایرادها به تعریف قدما از حقیقت کرده‌اند و به نظر می‌رسد علت این ایرادها بن‌بست‌هایی است که در جاهای دیگر به آن رسیده‌اند.

قبلًا گفتیم که اساس تفکر قدیم در معیارها این است که در نهایت امر اندیشه معیار اندیشه است، که این همان منتهی شدن نظریات به بدیهیات است. اینها این مطلب را به کلی نفی کرده‌اند، و وقتی مسأله نظری و بدیهی و معیار بودن اندیشه برای اندیشه نفی بشود و مسأله عمل مطرح گردد که «نتیجه دادن در عمل» معیار است، خود به خود می‌رسد به همین جاها که ملاک حقیقت را نمی‌توانند مطابقت با واقع و نفس الامر بگیرند، زیرا سیر علوم به این شکل بوده و هست که فرضیه‌ای پیدا می‌شود و بعد آن را در مرحله عمل آزمایش می‌کنند، وقتی آزمایش می‌کنند می‌بینند خوب از آب درآمد، می‌گویند پس این حقیقت جامعتری که بعد آمده نمی‌توانیم بگوییم حقیقت نیست، و فرضیه اول بر حقیقت بودنش باقی است و نمی‌توانند بگویند آن اصلا خطا و پوچ بوده است، چون اصلی که اتخاذ کرده‌اند این است که ملاک حقیقت بودن جوابگویی عملی است، و فرض این است که فرضیه منسوخ جواب می‌دهد، ناچار فرضیه اول منسوخ می‌شود، فرضیه اول هم که به عنوان حقیقت تلقی شده مدتها پاسخگوی عملی بوده است. پس ناچار باید اولی را فعلا از دور خارج کنیم. ما اگر حقیقت را به معنای مطابق بودن با واقع و نفس الامر تعریف کنیم، امر ما دائر خواهد بود بین اینکه یا اولی را حقیقت بدانیم برای همیشه یا ناحقیقت بدانیم برای همیشه. اینها اشکالاتی بود که اینها بر تعریف قدما از حقیقت کردند.

حالا ببینیم خود اینها حقیقت را چگونه تعریف کردند؟ تعریفهای مختلف کرده‌اند. یکی از آنها همان است که الآن ذکر شد (یعنی نتیجه دادن در عمل). تعریف دیگر این است که گفته‌اند: حقیقت آن است که اذهان در مورد آن اجماع داشته باشند، نه اینکه اجماع اذهان علامت حقیقت است، بلکه آنچه که اذهان در یک زمان بر آن اجماع می‌کنند خود حقیقت است و حقیقت بودنش همین است، مثل اجماع اهل تسنن، چون اجماع نزد آنها به معنای این است که مجموع علمای یک زمان، حکم یک فرد نبی را دارند، یک فرد اشتباه می‌کند ولی جمع اشتباه نمی‌کند، و اگر یک روزی همه امت (همه علمای امت) بر یک مطلبی اجماع کردند، همان حکم اللّه است، عین حکم اللّه است، نه اینکه حکم اللّه را کشف می‌کند، و لذا لزوم ندارد ما بگوییم قبلًا حکم اللّه وجود داشته و اجماع آن را کشف می‌کند؛ و لذا اهل تسنن تطور

و تکامل دین را از راه اجماع توجیه می‌کنند و اجماع برای آنها خیلی جنبه روشنفکرانه دارد (مخصوصا برای اقبال لاهوری و امثال او)، می‌گویند: اسلام یک راهی را باز کرده که ممکن است پیغمبر (ص) مسأله‌ای را طرح نکرده باشد و جبرئیل آن را نیاورده باشد ولی پیغمبر (ص) تأمین و تضمین کرده عصمت علمای امت را در یک زمان.

اینها هم می‌گویند: توافق اهل نظر در یک زمانی بر یک امری، معنای حقیقت است و اساسا حقیقت تعریفش همین است، و لهذا حقیقت به این معنی هیچ وقت نمی‌تواند جاودان باشد، چون ممکن است اذهان در یک زمان بر یک مسأله‌ای توافق کنند و در زمان دیگر بر خلاف آن.

بنا بر این تعریف، هم هیئت قدیم حقیقت بود (چون اذهان در آن زمان بر آن توافق کرده بودند) و هم هیئت جدید (چون اذهان در این زمان بر آن توافق دارند) و همچنین علوم دیگر.

تعریف دیگر، سخن معروف پراگماتیستها و پیروان مکتب اصالت فایده است که فلسفه ویلیام جیمز و جان دیوئی است. ویلیام جیمز اتفاقا یک فیلسوف الهی عارف مسلکی هم هست که روانشناس هم بوده و حرفهای عرفانی خوبی هم دارد، ولی در مورد «حقیقت» نظریه‌ای دارد که به عنوان فلسفه او در دنیا شناخته می‌شود و آن نظریه این است که: ما میان «حق» و «نافع و مفید» (لااقل از نظر مفهومی) تفکیک قائل می‌شویم و می‌گوییم: حق بودن یعنی واقع بودن و نفس الامر بودن و رتبه‌ای از وجود را شاغل بودن؛ مفید بودن یک امر اضافی است، در رابطه آن شئ است برای ما. یک شئ ممکن است حقیقت و واقعیت باشد ولی برای ما مفید نباشد بلکه منشأ شر باشد. حالا، آیا رابطه‌ای هست میان حق و مفید، و هر چه حق است مفید هم هست، یا چنین رابطه‌ای نیست؟ لااقل از آن طرف مسأله روشن است که هر چیزی که حق نباشد نمی‌تواند مفید باشد، ولی به هر حال اینها دو چیزند و یکی نیستند. در آیه «**انزل من السّماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السّيل زبدا رابيا و ممّا يوقدون عليه فى النّار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله، كذلك يضرب اللّه الحقّ و الباطل فامّا الزّبد فيذهب جفاء و امّا ما ينفع النّاس فيمكث فى الارض، كذلك يضرب اللّه الامثال**»[1] میان حق [نبودن] و پوچ بودن و غیر

۱. رعد/ ۱۷.

نافع بودن رابطه برقرار شده است، ولی اینها آمدند گفتند: اصلا حق به معنای واقع بودن و در مقابل نافع بودن معنی ندارد، اساسا حقیقت بودن همان نافع بودن است، نه اینکه حق چیزی است که نافع است؛ بنابراین مثلًا اگر گفته شود خدا وجود دارد یا ندارد؟ باید دید این اعتقاد و ایمان به خدا برای بشر نافع است یا نه، اگر نافع است پس خدا وجود دارد و اگر نافع نیست وجود ندارد. اگر در حرف آنها دقت کنیم همین می‌شود که معنای «خدا وجود دارد» همین است که اعتقاد به او برای بشر مفید است.

نظریه دیگر همان نظریه‌ای است که ذکر شد، و می‌شود گفت مهمترین نظریه در این مورد است و تاکنون هم ادامه پیدا کرده و بیشتر دانشمندان امروز به آن عقیده دارند و آن اینکه: معنای حقیقت بودن این است که در عمل قابل آزمایش باشد و لهذا هر نظریه‌ای که قابل آزمایش نباشد و در آزمایش جوابگو و حل‌کننده مشکلات یک آزمایش نباشد قهراً آن را حقیقت نمی‌دانیم؛ و مسأله مهم این نظریه است (با نظریه دیگری که بعدا ذکر می‌شود) و این نظریه باید قدری شکافته و نقد شود تا ببینیم مطلب از چه قرار است.

گفتیم که این نظریه هم نمی‌تواند درست باشد. البته می‌توانیم بگوییم رابطه‌ای هست میان حقیقت بودن و در آزمایش نتیجه دادن، [ولی نمی‌توانیم بگوییم هر چه که در آزمایش نتیجه داد حقیقت است].

بر این نظریه اشکالاتی وارد شده. از جمله حرفهایی که راسل می‌زند این است که می‌گوید: ما اگر ملاک حقیقت را همین بدانیم که اینها گفته‌اند، حقایق تاریخی را چطور می‌توانیم قبول کنیم، مگر حقایق تاریخی قابل آزمایش است؟ اگر معیار حقیقت این باشد، ما حتی وجود ناپلئون را هم نمی‌توانیم حقیقت بدانیم چون نمی‌توانیم وجود او را در گذشته آزمایش کنیم. بعد می‌گوید: خیال نکنیم که تنها چیزهایی از قبیل ناپلئون قابل اثبات نیستند، بلکه کمتر چیزی در دنیا قابل آزمایش است. مثلًا خورشید آیا حقیقت دارد یا ندارد؟ از چه راهی آزمایش شده است؟ آن نیز مانند ناپلئون است، با این فرق که فاصله ناپلئون با ما فاصله زمانی است و فاصله خورشید فاصله مکانی. آنچه از خورشید برای ما قابل احساس و آزمایش است خود خورشید نیست، یک تصویر نورانی است که در برابر ماست، که ممکن است عین این تصویر از موجود دیگری نیز در حس ما منعکس بشود. خلاصه اینکه ما واقعیت آن جرم آسمانی را که در فاصله ۱۵۰ میلیون کیلومتری قرار دارد احساس نمی‌کنیم، آثار آن

را احساس می‌کنیم، یک سلسله آثار برای ما قابل آزمایش است. اگر ما بخواهیم وجود خورشید را قبول کنیم، با یک قیاس باید قبول کنیم نه از راه آزمایش که در این نظریه معیار حقیقت قرار گرفته است. اختصاص به راسل ندارد، فیزیک‌دان‌های امروز به قدری علم را از اعتبار انداخته‌اند [که حد ندارد] و فیزیک از جنبه نظری و کشف واقع و نفس الامر، علم را به کلی از اعتبار انداخته است. مثلًا در فیزیک امروز علیت را نمی‌شود گفت که یک امر واقعی است، دوام و استمرار را برای هیچ چیزی نمی‌شود گفت یک امر واقعی است. اصلا اینکه آیا ماده در عالم وجود دارد، از نظر فیزیک امروز یک امر صد در صد مشکوکی است و به قول خودشان الآن علم به سوی ایده‌آلیسم پیش می‌رود و جدایی علم و فلسفه نتیجه‌اش همین است و تکیه بر آزمایش نتیجه‌ای جز این ندارد. خود راسل می‌گوید: آیا جهان بیرون از ذهن ما وجود دارد؟ بعد جواب می‌دهد: محتملا وجود دارد، شاید هم وجود نداشته باشد (اگر با زبان علم بخواهیم حرف بزنیم). بعد می‌گوید: مردم تعجب خواهند کرد که علم در ناحیه عمل این مقدار پیشرفت کرده و اینجور خوب نتیجه عملی می‌دهد و از جنبه نظری اینقدر ضعیف شده است. ما همین‌قدر می‌توانیم بگوییم که این فرمولهای ما در عمل مفید واقع می‌شود ولی هرگز نمی‌توانیم بگوییم که این فرمولها حقیقتی را برای ما کشف می‌کند. روز به روز دنیای واقع و نفس الامر برای بشر مجهول‌تر می‌شود ولی در عین حال همین فرمولها در عمل نتیجه می‌دهد.

یک طبیب قدیمی بود در تهران که تحصیلات جدید هم کرده بود، یک سخنرانی داشت راجع به طب قدیم، می‌گفت: طب قدیم با طب جدید از جنبه نظری قابل مقایسه نیست، مثلًا قدما برای مغز چند قسمت بیشتر نمی‌دانستند ولی امروزه پانصد میلیون مرکز در مغز کشف شده است. ولی طب، عمل و علاج است نه تئوری. می‌گفت: من نمی‌دانم قضیه چیست، ولی همین‌قدر می‌دانم که با طب قدیم معالجاتی می‌شود که با طب جدید نمی‌شود؛ یعنی از جنبه نظری طب جدید فنی‌تر و از جنبه عملی طب قدیم غنی‌تر است.

شبیه این امر در مورد علمای فقه و اصول نیز احیانا پیش می‌آید. یک عالم از لحاظ فرمولها و تئوریهای فقهی و اصولی بر دیگری کاملا متفوّق است ولی مشاهده می‌شود که آن دیگری در استنباط اصابه‌اش بیشتر است، یعنی ذوق و شمّ فقاهتش بیشتر و بهتر است، در صورتی که شاید کفایه و خارج کفایه را هم نتواند تدریس کند.

خلاصه مقصود این است که جوابگویی عملی یک امر علیحده است.

خود راسل هم به این حرف اشکال می‌کند، می‌گوید: اینکه می‌گویند یک شئ در عمل قابل آزمایش باشد، حرف درستی نیست، ممکن است یک نظریه‌ای را ما صد در صد خطا بدانیم، معذلک در عمل قابل پیاده شدن باشد، مثلًا با هیئت قدیم پیش‌بینی خسوف و کسوف به طور دقیق انجام می‌شد در صورتی که امروز از جنبه نظری مسلّم است که باطل است، با طب قدیم که قائل به طبایع و عناصر اربعه بود قرنها مردم را معالجه کردند در صورتی که از جنبه تئوری قطعا غلط بود. پس ممکن است یک تئوری جواب عملی بدهد ولی در عین حال حقیقت هم نباشد. بنابراین نظریه درستی نیست.

نظریه دیگر در باب حقیقت، نظریه‌ای است که ماتریالیست دیالکتیک‌ها آمدند از خودشان اختراع کردند. اینها یک حرفی در مورد حقیقت زدند که در ضمن مسأله نسبیت حقیقت را هم توجیه کنند؛ می‌گویند: «حقیقت عبارت است از آنچه از مواجهه حس با خارج پیدا شده باشد». این را هم دو جور می‌شود تقریر کرد: یکی اینکه حقیقت آن است که مطابق با واقع باشد ولی راه پیدایش حقیقت مواجهه حس با خارج است و مواجهه حس با خارج را راه وصول به حقیقت تلقی می‌کنیم؛ تقریر دوم اینکه: نه، اصلا تعریف حقیقت را همین بدانیم. هر چه از طریق مواجهه حس با خارج پیدا شد حقیقت است. بنابراین خطا آن چیزی است که از مواجهه حس با خارج پیدا نشده باشد. اگر از آنها بپرسید خطای حواس چطور؟ جواب می‌دهند خطای حواس وجود ندارد، تمام آنچه که انسان از راه حواس به دست می‌آورد حقیقت است، منتها حقیقت نسبی، به این شکل که: حقیقت هیچ وقت به طور مطلق در مغز انسان وجود پیدا نمی‌کند، یعنی واقعیت یک چیزی است که در ظرف خودش هست، انسان هم باز یک واقعیتی است در مقابل آن واقعیت که مجهز است به سلسله اعصاب، و خاصیت سلسله اعصاب این است که [وقتی] در مقابل یک واقعیت قرار می‌گیرد از آن متأثر می‌شود، ولی تأثر محض هم نیست، عکس‌العمل هم در برابر آن نشان می‌دهد، به حساب اینها آن واقعیت می‌شود تز، و عکس‌العمل اعصاب می‌شود آنتی‌تز؛ بعد آن تصویری که از بیرون آمده و عکس‌العملی که اعصاب روی آن تصویر از بیرون آمده انجام می‌دهد ترکیب می‌شوند و می‌شود سنتز، و این می‌شود همان دیدن و می‌شود حقیقت؛ یعنی هرگاه یک ادراک، سنتز واقعیت خارجی و سلسله اعصاب بود، آن

حقیقت است، بنابراین سنتز بودن حقیقت است. اگر بگویید که اگر دو نفر یک شئ را دو جور ادراک کنند، مثلًا سلسله اعصاب یکی از آنها دچار یک بیماری باشد [چه می‌گویید؟] جواب می‌دهند: باشد، هر دو ادراک برای صاحبانش حقیقت است. حرفهایی که اینها درباره حقیقت گفته‌اند، تاریخ نشان می‌دهد که درست همان حرفهای شکاکان قدیم است. بعد از سقراط چند مکتب به وجود آمده بود مانند کلبیّون، رواقیّون، شکّاکان، اپیکوریها (اصحاب لذت)؛ همه اینها هم- به طوری که می‌گویند- ادامه‌دهنده حرفهای سقراط بودند، منتها هر کدام یک شاخه از حرفهای او را گرفتند و گسترش دادند.

«نمی‌دانم» جزء اصول تعلیمات سقراط است. وی می‌گفت من رسیده‌ام به آنجا که می‌توانم بگویم «نمی‌دانم» یعنی به بالاترین علمها. البته سقراط شکاک نبود ولی این «نمی‌دانم» او مایه برای به وجود آمدن مکتب شک گردید. قبل از سقراط سوفسطائیها بودند که آنها اساساً واقعیت خارجی را قبول نداشتند ولی شکاکها واقعیت را قبول دارند اما اینکه انسان بتواند واقعیت را آنچنانکه هست کشف کند قبول ندارند، حقیقت را هم همین جور تعریف می‌کنند که ما تعریف می‌کنیم، منتها استدلال منطقی قویّی می‌کنند، میگویند: حقیقت عبارت است از درک واقع و نفس الامر آنچنانکه هست؛ بعد می‌گویند: در عمل، ما می‌بینیم که انسان با چه وسیله‌ای به واقع می‌رسد. انسان یا با حس به واقع می‌رسد و یا با عقل. حس آیا خطا می‌کند یا نمی‌کند؟ بدون شک خطا می‌کند. عقل و استدلال چطور؟ آن هم بدون شک خطا می‌کند. پس جایز الخطا بودن وسائل انسان برای کشف حقیقت، موجب می‌شود که در هیچ قضیه‌ای نشود جزم پیدا کرد و همه چیز را به عنوان شک باید تلقی کرد، و باید گفت من چنین احساس می‌کنم و یا چنین می‌فهمم، حالا در واقع هم چنین هست یا نه، نمی‌دانم، و در هیچ چیزی اظهار قطع نباید کرد. نمونه دیگر از بی‌اعتباری حس این است که یک شخص واحد در دو حال، مثلًا حال صحت و مرض، یک شئ را دو جور حس می‌کند، مثلًا در یک حال شیرین و در حال دیگر تلخ و حال آنکه واقعیت همان واقعیت است، بنابراین نمی‌شود به مطابقت هیچیک از این دو احساس با واقعیت جزم پیدا کرد. پس راهی جز «نمی‌دانم» در پیش نیست.

این استدلال، خیلی استدلال محکمی است و به آسانی هم قابل دفع نیست، البته نه اینکه حرف اینها جواب نداشته باشد، ولی می‌خواهیم بگوییم حرف، حرف

فیلسوفانه‌ای است و جوابش هم ساده نیست. اولًا، می‌شود بر آنها نقض کرد به اینکه: شما می‌گویید هم حس خطا می‌کند و هم عقل، بعد برای این مدعا استدلال می‌کنید، یک استدلال عقلی و از این استدلالتان هم نتیجه قطعی می‌گیرید [و حال آنکه طبق فلسفه‌تان به هیچ چیز نباید قطع و جزم پیدا کرد].

اهل منطق هم خطای انسان را قبول دارند، ولی بعضی مسائل را بدیهی و قطعی می‌دانند که در آنها هیچ خطا نمی‌کند و امکان خطا هم در آنها وجود ندارد. پس در انسان یک سلسله اصول خطاناپذیر وجود دارد که با معیارهای منطق می‌شود بسیاری از خطاها را تصحیح کرد.

و اما اینکه گفته‌اند حواس در شرایط مختلف تغییر می‌کند، این را به صورت دیگری باید جواب داد و این مسأله را در بحث «وجود ذهنی» باید بحث کرد.

باید گفت اینکه شما می‌گویید این شئ ماهیتش در ذهن وجود پیدا می‌کند، مثلًا سفیدی در خارج وجود دارد، بعد در ذهن من وجود پیدا می‌کند، اینجور خیال کرده‌اید که همان سفیدی که در خارج مثلًا در فاصله یک متری وجود دارد، من این را در همان جا دارم تلقی می‌کنم، در صورتی که نه، خیلی چیزها واسطه است، حتی آن امر مادی که من ادراک می‌کنم این نیست، این را من با استدلال عقلی کشف می‌کنم. انسان به برخی اشیاء علم حضوری دارد که قوای نفسانی خودش است. در یک جاست که حلقه ارتباط بدن با روح است که آن هم بالاخره باید به علم حضوری معلوم باشد. هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است. ما خیال می‌کنیم صوری که در ذهن ماست صور اشیاء خارجی است، در صورتی که چنین نیست، بلکه خارج سبب شده است که در اثر یک سلسله فعل و انفعال‌های طبیعی و فیزیکی یک تصویر روی شبکیه چشم ما بیفتد. آن معلوم بالعرض ما آن شئ خارجی نیست، معلوم بالعرض ما همان ترکیب مادی است که روی شبکه عصبی چشم ما قرار گرفته است و خطا در آن واقع نمی‌شود و آن همان طور ادراک می‌شود. آن صورتی را که در روی چشم ما دارد با خارج تطبیق می‌کنیم و این تطبیق ممکن است اشتباه باشد.

در مورد مثال آنها (احساس در حال صحت و احساس در حال مرض) باید گفت شخص مریض که قند را تلخ ادراک می‌کند و شخص سالم که آن را شیرین ادراک می‌کند، در واقع نه مریض مستقیماً قند را ادراک می‌کند و نه سالم؛ این قند بعد از آنکه روی حاسه لامسه ما قرار گرفت و بعد از آنکه با بزاق دهان ترکیب شد آن واقعاً در

آنجا هم تلخ است و هم شیرین، تلخ برای مریض و شیرین برای سالم؛ یعنی شیرینی صفت قند خارجی نیست، شیرینی [آن حالتی است که ما بعد از ترکیب قند با مواد لامسه خودمان درک می‌کنیم]. شکاکان این را دلیل بر آن گرفتند که به حقیقت نمی‌شود رسید و نمی‌توان ادعای جزم کرد. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک همین استدلال را گرفتند ولی نسبی نه مطلق. دکتر ارانی در این مورد حرفی دارد که در اصول فلسفه نقل کرده‌ایم[۱].

به هر حال اصل مسأله‌ای که در اینجا عنوان شد، جاوید بودن حقیقت بود نه مسأله مطلق بودن یا نسبی بودن حقیقت [و ما این مسأله را استطرادا طرح کردیم] و مسأله جاوید بودن حقیقت را در اصول فلسفه تحت این عنوان که آیا «حقیقت موقت است یا دائم؟» مطرح کرده‌ایم.

خوب، اینها مدعی هستند که این فکر که هر حقیقتی جاوید و دائم است، لازمه فلسفه بودن است. هر کس که فلسفه‌اش فلسفه بودن باشد قهراً برای حقیقت هم بودن قائل است و بودن مساوی است با ثبات و دوام، و آن کسی که فلسفه‌اش فلسفه شدن است قهراً برای حقیقت هم شدن قائل است و شدن ضد جاوید بودن است. این خلاصه‌ای است از برداشتی که کتاب مارکس و مارکسیسم از مطلب کرده است. دیگران مطلب را به تعبیر دیگر ذکر کرده و می‌گویند منطق ارسطویی یک منطق جامد و استاتیک است نه یک منطق دینامیک، مفاهیم در این منطق ثبات دارند و لهذا در این منطق اعتقاد به قضایای دائمه است و این از جمود این منطق است، در طبیعت چیزی دوام ندارد، وقتی که در طبیعت چیزی دوام نداشته باشد ما قضیه دائمه نباید داشته باشیم.

اینکه در منطق قضایای دائمه هست، به معنای این نیست که تمام قضایای منطق دائمه هستند و همه حکایت می‌کنند از رابطه‌ای در خارج که آن رابطه دائمه است و همیشه در خارج ثابت است؛ نه، مقصود این نیست، بلکه بعضی از قضایا را دائمه می‌دانند؛ یعنی قضایا از آن جهت که حکایت می‌کنند از یک واقعیت خارجی، همیشه از یک رابطه دائمی حکایت نمی‌کنند، فقط موارد خاصی هست که حکایت از دوام می‌کند، و مثال می‌زدند به حرکت فلک و یا به مواردی که ضرورت ذاتی قائل بودند.

---

۱. رجوع شود به مجموعه آثار ۶، ص ۲۰۵ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱/ ص ۱۸۵.

مثلًا اگر موضوعی را فرض کنیم، اجـزاء آن موضـوع بـا فـرض وجـود آن، دائمـا و بالضروره برای آن موضوع ثابت است. یا لوازم وجود یک شئ که با فرض وجود آن دائما ثابت است. ولی باز این یک قضیه فرضی است. مثلًا می‌گوییم: کل انسان حیوان بالضروره یا دائما، که به قول خود امروزیها در منطق جدید، این قضایا شرطیه اسـت. قدمای ما می‌گفتند ضرورت ذاتی مشروط به وجود موضوع است، می‌گفتند مادام ذات الموضوع [موجودة]؛ یعنی این قضیه به این معنی نیست که همیشه انسـان در خـارج وجود دارد و همیشه هم در خارج حیوان است؛ معنایش این است که انسان مادامی که انسان هست، به فرض اینکه انسان باشد حیوانیت برای او ضرورت دارد، که فرق میان ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی همین است. ضرورت ازلی اطلاق دارد و حتی مشروط به وجود موضوع نیست و هیچ حیثیتی در آن اخذ نشده است حتی حیثیت تعلیلیه که بگوییم این موضوع مادامی که وجود داشته باشد علت خودش؛ نه، موضوع به هر حال وجود دارد. ولی ضرورت ذاتی مشروط به وجود موضوع است: مادام ذات الموضوع موجودة فهو حیوان ضرورة و دائما، و این حکایت نمی‌کند از یک رابطه دائمی عینی که یک انسانی در خارج هست و در خـارج حیـوان اسـت و در خـارج همیشـه بـه انسانیت و حیوانیتش باقی است. اما در مورد مثال حرکت دائمی فلک امروزه هم شبیه آن را می‌گویند، می‌گویند: ماده حرکت می‌کند دائما.

ولی عمده مسأله‌ای که در باب دائم بودن حقیقت هست، مسأله دیگـری اسـت. مسأله دائم بودن حقیقت، غیر از دائم بودن واقعیت است. مسأله دائم بودن حقیقت، در قضایای غیر دائمه هم هست و ایندو را نباید با هم اشتباه کرد. مسـأله دوام حقیقـت، معنایش این است که یک قضیه‌ای که حکایت از یک واقعیت می‌کند، انطباقش با آن واقعیت خودش دائمی است، نه اینکه خود واقعیت دائـم اسـت، بلکـه انطبـاقش بـا واقعیت خودش دائمی است. مثلًا «زید قائم یـوم الجمعـه». در ایـن قضـیه حکایـت کرده‌ایم از یک واقعیت موقت، و اگر گفته بودیم «زید قائم دائما» از یک واقعیت دائم حکایت کرده بودیم. ولی در مسأله دائم بودن حقیقت، سخن از این است که آیا این قضیه «زید قائم یوم الجمعه» که منطبق است بر واقعیت خودش، انطباق آن بر واقعیت، دائمی است یا موقت؟ یعنی این قضیه تنها روز جمعه صادق است و روز شنبه صادق نیست؟ یا نه، «زید قائم یوم الجمعه» از آن نظر که قضیه‌ای است و هر قضیه‌ای حکایت می‌کند از یک واقعیتی، انطباقش بر واقعیت خودش دائمی است؟ پس مسأله اینکه آیا

حقیقت دائم است یا دائم نیست، با این مسأله که منطق قائل به قضایای دائمه است، دو چیز است و نباید ایندو را با هم مخلوط کرد. مسأله دائم بودن حقیقت یعنی دوام صدق قضیه که اگر قضیه‌ای صادق بود آیا همیشه صادق است یا به طور موقت؟

اینجاست که ما قائل به دوام هستیم و می‌گوییم حقیقت دائم است؛ یعنی اگر قضیه‌ای بر واقعیتی صدق کرد، صدقش دائم است، نه اینکه بر معنایی در زمانی صادق باشد و بر همان معنی در زمان دیگر صادق نباشد. بله، بر آن معنی با قید دیگری صادق نیست، مثلاً «زید قائم یوم الجمعه» برای جمعه صادق است، ولی این دلیل نمی‌شود که برای شنبه هم صادق باشد. پس هر قضیه‌ای در انطباق با واقعیت خودش دائم است.

آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

بعد بحث دیگری پیش می‌آید که آیا حقیقت متحول و متکامل است یا نه؟ باز اینها- که به قول خودشان فلسفه‌شان «شدن» و تکامل است و هر چیزی را مشمول قانون تکامل می‌دانند-ناچار درباره حقیقت هم همین حرف را می‌زنند که حقیقت هم متحول و متکامل است.

اگر به آن معنایی که برای حقیقت ذکر کردیم درست توجه کنیم، معلوم می‌شود تحول و تکامل در حقیقت معنی ندارد، در واقعیت معنی دارد و در حقیقت معنی ندارد. خود عالم خارج از ذهن ما واقعیت است. ما حالا کار نداریم به اینکه خود ذهن عبارت است از سلسله اعصاب و سلسله اعصاب هم متغیر است، مسأله جداگانه‌ای است، اینجا که می‌گوییم حقیقت متحول است، مقصود این است که قضیه و اندیشه‌ای که در ذهن ما هست، این اندیشه به نوعی با خارج خودش مطابقت دارد. اگر حقیقت بخواهد متحول باشد معنایش این است که انطباق این [اندیشه] با واقع خودش متحول باشد، و این ربطی ندارد به اینکه واقعیت متحول هست یا متحول نیست، و حتی ربطی به این هم ندارد که خود ذهن هم متحول باشد یا نباشد، چون ذهن امر مقایسه‌ای است. ما یک حقیقتی را در ذهنمان تصور یا تصدیق می‌کنیم؛ این حقیقت دو اعتبار دارد؛ از یک اعتبار حکایت می‌کند از خارج و به این اعتبار است که به آن می‌گوییم ذهن، و یک حیثیت دیگری دارد که خودش علم است. از آن جهت که علم است یک وجود قائم به نفس ماست، و از آن جهت که ذهن است یک اعتبار دیگری

است، یعنی در واقع خارج است در حالی که ظهور دارد در نزد ما؛ یعنی یک وجـود ظهوری است نسبت به خارج و یک وجود فی نفسه و عینی است نسبت به خـودش که علم است. از جمله اعتبارات ذهن انسان این است که تجرید می‌کند اعتبارا؛ یعنی یک امری که موجود در ذهن هست، از خود وجود ذهنی تجریـد مـی‌شـود و نفـس وجود ذهنی لحاظ نمی‌شود. با اینکه ملحوظ ما در واقع و نفس الامر خود وجود ذهنی است، ولی خود وجود ذهنی ملحوظ نیست؛ و این معنی مکـرر در کلمـات [حکمـا] آمده است، می‌گویند ذهن تخلیه می‌کند. با اینکه این تخلیه به قول جامی عین تحلیه است، ولی در عین حال ذهن قدرت تخلیه دارد؛ یعنی وقتی شما می‌گویید: زید قائم یوم الجمعه، کأنه ماهیت منفک از وجودین را اعتبار کرده‌اید، بعد می‌گویید آن انطباق دارد با واقعیت خودش؛ نه اینکه اینجا گویی شخص از خارج یـک وجـودی را دارد می‌بیند، در ذهن زید می‌بیند و این دو وجود (ذهنی و عینی) را بخواهد با هم منطبق کند. اصلا وجود ذهنی لحاظ نمی‌شود و همین‌قدر که وجود ذهنی لحاظ بشود دیگر انطباق معنی ندارد. همیشه وجود ذهنی باید غیر ملحوظ باشد و ماهیت مجرد از وجود اعتبار بشود تا قابل انطباق بر خارج خودش باشد؛ و حقیقت بودن کـه انطبـاق یـک اندیشه و قضیه است با واقع، انطباق ذهنی با وجود عینی است، اما نه انطباق وجـود ذهنی از آن جهت که وجود ذهنی است، بلکه انطباق موجود در ذهـن بـدون اعتبـار وجود ذهنی، با امر عینی. از این جهت است که شما می‌بینید صدق آن دائمی است؛ و حتی صدق آن دائما، ملازم با این است که این وجود ذهنی شما دائم باشد. مثلًا «زید قائم یوم الجمعه» که ازلا و ابدا بر مصداق خودش صدق می‌کند با اینکه ذهن ما ازلا و ابدا وجود ندارد، برای این است که این قضیه از وجود ذهنی تخلیه شده است؛ آن را که در ذهن خود اعتبار می‌کنیم، در اعتبار خودمان از وجود ذهنی منفک و به صورت یک معنای مجرد از وجودین می‌بینیم؛ آن چیزی است که برای همیشه انطباق دارد؛ ولو اینکه در واقع الآن ذهن ماست که آن را ساخته است و موجود است به وجود ما که اگر ما نباشیم آن وجود ندارد، ولی در عالم اعتبار ما مطلب اینچنین است، اعتبار ما تابع ماست، اما در معتبر ما هیچ چیزی اخذ نشده است، نه وجود ما، نه زمان و نه مکان[1].

---

۱. اشکال: این مصادره است، ما یک وجود مطلق را فرض کردیم و این اعتبار را. در واقع مسأله می‌شود «مبنائی» و اگر کسی ماهیت مطلق و ازلی و ابدی را قبول نکند باز این حرف ما دردش را دوا نمی‌کند.

←

وقتی که ما معنای حقیقت بودن را انطباق ذهن با خارج دانستیم (به همین معنی از انطباق که ذکر شد نه انطباق وجود ذهن با خارج) آنوقت «تکامل حقیقت» می‌شود تکامل انطباق ذهن با خارج؛ یعنی یک شئ که با خارج خودش منطبق است، تدریجاً انطباقش بیشتر بشود، مثلًا «زید قائم یوم الجمعه» امروز منطبق است و بعد منطبق‌تر بشود. این حرف معنی ندارد و انطباق قابل شدت و ضعف نیست.

بله، مسأله به شکل دیگری درست است ولی آن، تکامل حقیقت نیست و اگر هم چنین اسمی را بر آن اطلاق کنند اصطلاح جدیدی است که پیدا شده. یکی از آن موارد جدید این تعبیر همان چیزی است که راسل ذکر کرده و آن به معنای این است که: نظریه روز به روز دقیق‌تر می‌شود. مثلًا یک شئ را که وزن می‌کنیم، یک وقت با

جواب: ببینید، ما نمی‌گوییم ماهیت منفک از وجودین ثبات دارد (به قول بعضی از معتزله)، اینجور که ما نمی‌گوییم؛ حرف ما این است که اگر صدق یک قضیه بر مصداق خودش دائمی است، معنای این حرف چیست؟ آیا معنایش این است که این وجود از آن جهت که این وجود است، و آن وجود از آن جهت که آن وجود است، این دو وجود با هم منطبق هستند؟ یا معنایش این است که: آن ماهیتی که ظهور دارد در وجود ذهنی که ما نفس آن ماهیت را اعتبار می‌کنیم، این ماهیتی که اعتبار کردیم و در معتبر ما وجود اصلا اعتبار نشده است، این معتبر ما، انطباقش با واقعیت دائمی است و هیچ قیدی در آن نیست؟ بسیاری از قضایا داریم که این‌گونه است. مثلًا می‌گوییم: «الانسان موجود». موضوع قضیه که انسان است، در واقع و نفس الامر یا موجود است یا معدوم. آیا انسان موجود موجود است؟ چنین چیزی محال است، چون انسان موجود ممکن نیست باز بر آن، وجود عارض شود؛ و اگر بگویید انسان معدوم موجود است، باز محال است و اجتماع نقیضین است. پس «انسان موجود است» یعنی چه؟ یعنی اینکه من اعتبار می‌کنم ذات انسان را و تجرید می‌کنم آن را از هر دو وجود (ذهنی و عینی) هرچند که این ذات مقارن با وجود است (و لذا می‌گویند قضیه حینیه است به اصطلاح منطقی). آن انسانی که می‌گوییم موجود است، در واقع و نفس الامر موجود را می‌گوییم موجود است، اما انسان موجودی که وجود در آن اخذ نشده است. پس شما وقتی می‌گویید «انسان» آن محکیّ شما واقعاً موجود است، ولی شما در اعتبار ذهن خودتان انسان موجود را موضوع قضیه «الانسان موجود» قرار نداده‌اید تا قضیه ضروریه [به شرط] محمول بشود، و نیز انسان بشرط عدم هم موضوع نیست تا قضیه ممتنعه متناقضه بشود، بلکه شما انسان مجرد از هر دو اعتبار را موضوع قرار داده‌اید، و فرق است میان عدم الاعتبار و اعتبار العدم، و نیز فرق است میان عدم اعتبار شئ و نبودن آن در واقع و نفس الامر. پس اینکه ما می‌گوییم حقیقت انطباق دارد با واقع و نفس الامر، یعنی متصورهای ما بدون آنکه وجود ذهنی در آنها اعتبار شده باشد، با واقع و نفس الامر انطباق دارند، و بلکه شما اگر خود وجود ذهنی را اعتبار کنید، نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد، مثلًا نمی‌شود گفت زید موجود در ذهن قائم است. در کجا قائم است؟ در ذهن یا در خارج؟ شما می‌خواهید بگویید در خارج قائم است. آن چیزی که الآن موضوع قضیه شماست، در واقع و نفس الامر در ذهن شما موجود است و نمی‌شود «قائم» را بر آن حمل کرد، چون منظور قیام در خارج است و الّا زید در ذهن که قائم نیست.

وسیله‌ای وزن می‌کنیم که خیلی دقیق نیست و یک تا دو کیلو اختلاف را نشان نمی‌دهد، بعد با وسیله دقیق‌تر و بعد دقیق‌تر تا می‌رسد به وسیله‌ای که حتی یک میلی‌گرم را هم نشان می‌دهد. در این توزین، وزن آن شئ مرتب دقیقتر شد و مثلًا از ۷۰ کیلو که وسیله اولی نشان داد، به ۶۹ کیلو و بعد به ۸/ ۶۸ و ... رسید و به یک تعبیر تکامل یافت، ولی در واقع در اینجا تکامل حقیقت واحد نیست، بلکه هر کدام از اینها که معلوم می‌شود، وزن قبلی را نسخ می‌کند و به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، نه اینکه در اینجا حقیقتهای متعدد داریم، و در واقع تقریبهای متوالی است. این مطلب، مطلب درستی است ولی این، تکامل حقیقت نیست، چون وزن واقعی این شئ یک چیز بیشتر نیست و حقیقت هم تنها همان است و بقیه، حقایق تقریبی بود و لذا تنها در این‌گونه مثالها جور درمی‌آید، در مثالهای دیگر مثل اموری که تقریب بردار نیست این حرف معنی ندارد، مثل امور ریاضی و یا [قضایایی] از قبیل «دور محال است» و امثال اینها که معنی ندارد بگوییم تقریبا چنین است.

پس این‌گونه تکامل حقیقت تنها در بعضی از امور از قبیل امور طبیعی و کمیتها و امثال آن ممکن است نه همه جا و در همه امور. مثلًا جمعیت یک کشور ممکن است با تقریبهای متعدد بیان شود: ۳۵ میلیون، ۸۰/ ۳۴، ۷۹/ ۳۴، ۷۹۶/ ۳۴ میلیون و همچنین، که تابع دقیق‌تر شدن آمارگیری است و ارتباطی با تکامل حقیقت ندارد.

یک معنای دیگر در باب تکامل حقیقت این است که: فرضیه‌ای اصلاح و تکمیل شود. فرضیه‌های علمی معمولًا یک دستگاه فکری است، نه فقط یک قضیه بسیط مثل «زید قائم است» یا «انسان حیوان ناطق است» بلکه مانند یک طرح است، مثل طرحی که برای اصلاح یک مؤسسه‌ای پیشنهاد می‌شود که مشتمل بر مواد گوناگونی است مثلًا صد ماده که مدتی روی این طرح عمل می‌شود، بعد یک اصلاحاتی در بعضی از مواد این طرح صورت می‌گیرد، بعد اصلاحات دیگری و همچنین؛ مرتب روی این طرح عمل و آزمایش می‌کنند و چیزی بر آن می‌افزایند، بعد می‌گوییم این طرح تدریجا کامل شده است. این کامل شدن به معنای این نیست که یک قضیه، جزئی از اجزاء این طرح که با واقع خودش منطبق بود انطباقش بیشتر شده است، بلکه مجموع را به صورت یک واحد اعتبار کردیم و این مجموع در وهله اول که آن را به کار می‌بستیم ۸۰٪ آن درست بود و بعد مرتب اصلاح شد؛ یعنی بعضی از اجزاء آن که مطابق با واقع نبود، به اجزاء دیگری که مطابقت با واقع داشت تبدیل شد و در نتیجه

«درصد» درستی مجموع بالا رفت؛ یعنی در ابتدا ۸۰٪ آن حقیقت بود و ۲۰٪ خطا، بعد «درصد» حقیقت در مجموع اجزاء بالا رفت و خطاها کم شد. این، مسأله «درصد» است نه مسأله تکامل حقیقت.

مورد دیگر از موارد تکامل حقیقت [به تعبیر آنها]، مسأله توسعه علوم است که به کلی از این باب خارج است. از باب اینکه ما علم را حقیقت می‌دانیم و علوم توسعه پیدا می‌کند، می‌گویند پس حقیقت تکامل پیدا می‌کند. این نوع تکامل حقیقت، بی‌ارتباط بودنش با بحث تکامل حقیقت خیلی روشن است.

ریشه اعتقاد به موقت بودن، نسبی بودن و تکامل حقیقت

مسأله جالب در اینجا این است که ببینیم چه ضرورتی الزام کرده است که اینها قائل بشوند به موقت بودن حقیقت، به تکامل و حتی به نسبی بودن حقیقت.

اینها نظریات مختلفی پیدا کردند که جبرا آنها را کشاند به این باب، گاهی از این باب که می‌گویند: حقیقت جز انعکاسی از واقعیت در مغز نیست و مغز هم جزئی از طبیعت است و چون مانند همه طبیعت متغیر و متحول است قهرا محتویات مغز هم تغییر می‌کند، لازمه مادی بودن مغز هم همین است. ما حالا نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم ولی آن مقداری که مربوط به این بحث است این است که: مسأله تغییر مغز ربطی به مسأله تغییر حقیقت به معنایی که اینجا مورد نظر است ندارد. اگر مغز تغییر می‌کند، اختصاص به مغز معیّنی که ندارد، مغز متافیزیک و ماتریالیست هر دو در این خصوصیت شریکند. شما خودتان می‌گویید آنها منطقشان منطق جامد و ثابت است و ما منطقمان منطق متحول، یعنی ما با متدی فکر می‌کنیم که مفاهیم تحرک پیدا می‌کند و آنها با متدی فکر می‌کنند که مفاهیم در ذهن آنها جامد است. این با مسأله تغییر مغز قابل توجیه نیست، آن یک امر طبیعی است؛ اگر بنا باشد تغییر کند و محتویاتش هم تغییر کند، باید در همه افراد، از وحشی و متمدن، فیلسوف و غیر فیلسوف، الهی و غیر الهی تغییر کند، و اگر اسم این تغییر طبیعی و جبری را تفکر دیالکتیکی بگذاریم، همه عالم باید چنین تفکری داشته باشند و معنی ندارد اختصاص به گروه خاصی داشته

باشد[۱].

مسأله دیگری که آنها را به تکامل حقیقت و موقت بودن آن کشانده این است که می‌گویند: تفکری حقیقی است که با واقعیت [منطبق] است. اگر ذهن با واقعیت انطباق داشته باشد و با آن متناظر باشد، چون شناخت انعکاس واقعیت است، اگر ذهن با واقعیت متناظر باشد و با آن هماهنگ بشود، در این صورت اندیشه‌اش حقیقت است، و اگر ذهن خودش را منطبق نکند، اندیشه‌اش حقیقت نیست. آنوقت این تا یک حدی امر اختیاری هم خواهد بود. کسی که دیالکتیکی فکر می‌کند، همیشه کوشش می‌کند که ذهنش را اصلاح کند و آن را با واقعیت متناظر کند و همان خصلتی را که واقعیت دارد به ذهن بدهد؛ و آن کسی که جامد فکر می‌کند، به این نحو است که واقعیت یک وضع دارد و ذهن یک وضع دیگر مغایر با آن.

می‌گویند: واقعیت دارای دو خصلت طبیعی است؛ یکی اینکه متغیر است، دیگر اینکه هیچ چیزی در طبیعت جدا از اشیاء دیگر نیست، یعنی دائما تحت تأثیر اشیاء دیگر است (همان اصل تاثیر متقابل). پس ما باید به ذهن خودمان این خصلت را بدهیم تا متناظر با واقعیت بشود، یعنی هم مفاهیم در آن متغیر باشد و هم هیچ چیز جدا از اشیاء دیگر نباید در نظر گرفته شده و تعریف بشود، هر چیزی را باید در جوّ خودش و با محیط خودش در نظر گرفت.

این همان مسأله وجود ذهنی ماست که افرادی این‌جور خیال می‌کنند که اگر ذهن بخواهد با واقع مطابق باشد باید مصداق همان چیزی باشد که [واقع] مصداق آن است. نظریه محقق دوانی یک چنین نظریه‌ای است[۲]. او می‌گوید: آنچه در ذهن من است آنوقت می‌تواند حاکی از خارج باشد که مصداق آن چیزی باشد که خارج

---

۱. اشکال: معنای تفکر دیالکتیکی که اختصاص به گروه خاصی دارد آگاهی از این تغییر و علم به آن است نه مجرد تغییر در واقع امر.

جواب: درک هم نکنیم بالاخره متحول که هست، و نتیجه این می‌شود که همه افراد تفکر دیالکتیکی دارند ولی عده‌ای خودشان به متحول بودن فکرشان علم ندارند، نه این حرفی که اینها می‌زنند، اینها می‌گویند: شما مفاهیم در ذهنتان جامد است [نه اینکه از تحول ذهنتان آگاه نیستید] و اشکال ما این است که اگر ملاک تغییر مفاهیم، آن حرکت عینی طبیعی مغز باشد، در همه باید یکسان باشد و نمی‌شود در ذهن احدی جامد باشد. پس مسلّما مقصود از دیالکتیکی بودن فکر، آگاهی از تحول نیست، نفس متحول بودن است و اشکال ما هم وارد است.

۲. و قیل بالتشبیه و المسامحة   تسمیة بالکیف عنهم مفصحة

مصداق آن است؛ یعنی اگر خارج مصداق جوهر است این هم باید جوهر باشد، و اگر مصداق کمّ است کمّ، و اگر کیف است کیف، و حتی اگر حرکت باشد این هم باید حرکت باشد، یعنی واقعاً به حمل شایع باید حرکتی در ذهن ما وجود پیدا کند. خلاصه اینکه ذهن باید مصداق خارج باشد تا متناظر با آن باشد، مثلًا ذهن باید مصداق «متأثر از محیط» باشد تا بتواند حکایت از واقعیتی کند که پیوسته تحت تأثیر محیط است.

این حرف دو اشکال دارد؛ یکی اینکه: مگر مصداق واقع شدن در اختیار ماست؟ ذهن ما در واقع یا تغییر دارد و یا ندارد، و یا در واقع تحت تأثیر محیط خارج هست یا نیست، اگر هست که قهرا ما آنجور فکر می‌کنیم و اگر هم نیست، در این مورد ما اختیاری نداریم.

اشکال دیگرش همان بحث وجود ذهنی خود ماست که ذهن متناظر بودنش با واقع و نفس الامر و حکایتش از آن، مستلزم این نیست که مصداق همان ماهیت باشد، مثلًا انسان ذهنی مصداق انسان باشد و به تعبیر مرحوم آخوند انسان به حمل شایع صناعی باشد، و یا حرکت ذهنی حرکت به حمل شایع باشد تا حکایت از حرکت خارجی بکند، و به طور خلاصه در ذهن ما یک دستگاهی مانند دستگاه خارجی وجود پیدا کند تا بتواند درست از خارج حکایت کند. نه، چنین نیست و نمی‌تواند هم چنین باشد، و اگر باشد آنوقت است که حکایتگر نیست، و الا باید هر وقت شبیه یک امر مادی درست کردند باید علم به شبیه، علم به همان شئ باشد، مثلًا اگر یک شهری شبیه شهر قم درست کردند باید علم به آن، علم به شهر قم باشد. در باب علم امر بالاتری است، وجود ذهنی باید انطباق داشته باشد با وجود خارجی. اگر از نظر ماهوی مطلب را در نظر بگیریم، همان حرفی است که مرحوم آخوند و اینها گفته‌اند که: انسان ذهنی انسان به حمل اولی است نه اینکه مصداق انسان است، مثل اینکه ما جوهر را تعریف کنیم، بعد بپرسند که خود جوهر، معنای جوهر، جوهر است یا عرض؟ جواب این است که: مفهوم جوهر نه جوهر است و نه عرض. آن، صرف یک مفهوم بیشتر نیست. این وقتی است که از نظر ماهوی در نظر بگیریم. اما از نظر وجودی، یک شئ وقتی می‌تواند حکایتگر از شئ دیگر باشد که این شئ حاکی یک مرتبه وجودی عالیتر از آن شئ داشته باشد، یعنی آن شئ باشد به وجودی عالیتر و جامعتر. اگر آن باشد به وجودی در مرتبه آن، نمی‌تواند از آن حکایت کند؛ یعنی باید حاکی «آن شئ» بشود ولی آن در مرتبه جامعتر، مثل آنچه که در مراتب وجود می‌گوییم که مرتبه دانی در مرتبه عالی

خودش حضور دارد، روی سنخیتی که میان مراتب وجود هست.

معمولًا تصور می‌شود که مثلًا انسان ذهنی، خیالی بیشتر نیست و انسان آنی است که در خارج وجود دارد، در صورتی که از جنبه دیگر آن انسانی که در ذهن وجود پیدا می‌کند، از این انسان که در خارج هست، از لحاظ وجودی بسیار قویتر است.

به هر حال اینکه آمدند گفتند ذهن و خارج باید متناظر باشد، متناظر بودن را چنین تعقل کردند که ذهن باید عینا مصداق خارج باشد، پس تمام خصلتهای آن را باید داشته باشد. این مطلب اضافه بر اینکه دروغ است، صد تا عیب دیگر هم دارد. همان چیزی که لازمه حرف آنهایی بود که همین اشتباه را کردند و خیال کردند وقتی ماهیت در ذهن وجود پیدا می‌کند متناظر با ماهیت خارجی است، یعنی مصداق ماهیت خارجی است، و گفتند پس باید آتشی که در ذهن تصور می‌کنیم حرارت داشته باشد و سوزنده باشد، لازمه حرف اینها هم همین است؛ اگر آن چیزی که در ذهن است عینا مصداق همان چیزی باشد که در خارج است تمام خواص آن را باید داشته باشد.

حالا راه حل قضیه چیست؟ [یعنی چگونه می‌شود ذهن را از روی اختیار با واقع متغیر و متکامل هماهنگ نمود] و امر اختیاری در این مورد کدام است؟ راه حل قضیه این است که: ما می‌توانیم دو جور فکر کنیم؛ یکی اینکه وقتی ذهن ما خارج را درک می‌کند در واقع در یک لحظه‌ای تصویری از خارج می‌گیرد. تفکر جامد این است که ما هر تصویری که از هر لحظه‌ای از خارج داشته باشیم آن تصویر را برای همیشه کافی بدانیم، مثل یک دستگاه عکسبردار که از یک لحظه‌ای که از یک شئ عکس برمی‌دارد، بعد برای ده سال دیگر هم به همان حال باقی است. اگر واقعیت را ما ساکن بدانیم، هر تصویری که از واقعیت در هر لحظه‌ای داشته باشیم، این را برای همیشه کافی می‌دانیم، مثل اینکه مثلًا «زید قائم یوم الجمعه» را همین‌قدر که دیدیم زید روز جمعه قائم است بگوییم پس روز شنبه هم قائم است.

انسان اگر واقعیت را جامد بداند، فکر می‌کند اگر برای یک لحظه واقعیت را دیده است، برای همیشه صادق است. این [مبتنی بر] تفکر جامد [است] که فکر کند شئ مستقل از محیط خودش است. ولی وقتی انسان این را بداند که هر تصویری که از واقعیتهای جزئی دارد این تصویر فقط برای لحظه‌ای صادق است اما برای خصوص آن لحظه ابدالاباد صادق است (مثل عکسی که از یک بچه‌ای در یک سالگی برمی‌داریم، این عکس عکس یک سالگی اوست برای همیشه) [در این صورت دیگر

واقعیت را برای تمام لحظات ثابت نمی‌داند]. تفکر صحیح این است که ما واقعیت را ثابت و یکنواخت ندانیم و بر روی واقعیت در هر لحظه‌ای مطالعه جدید بشود و آن را در وضع خودش ببینیم. متناظر بودن با واقع به این نحو باید باشد، نه اینکه ذهن ما عین همان خصلت واقعیت را داشته باشد.

۳ جاودانگی اصول اخلاقی

یکی از بحثهای مهم که از بحث جاودانگی حقیقت مهمتر است بحث جاودانگی اخلاق و اصول اخلاقی است. از حرفهای بسیار رایج و مسلّم امروز مسأله نسبی بودن اخلاق است [۱]، به این معنی که اخلاق یک مسأله نسبی است و ما هیچ اخلاق دائم و جاودانه‌ای نداریم، یک چیز ممکن است در یک زمان اخلاق باشد و در زمان دیگر ضد اخلاق، پس اخلاق به شرایط و اوضاع و احوال خاص بستگی دارد و معنی ندارد که یک دستور اخلاقی که در چند هزار سال پیش داده شده است مطلق باشد و لازم باشد که مردم در همه زمانها به آن عمل کنند. البته در این مسأله همه‌شان متفقند، منتها مارکسیستها به یک شکل آن را مطرح می‌کنند و دیگران به شکل دیگر. به عقیده مارکسیستها بنابر فلسفه «بودن» اخلاق جاودان است و یک اصل اخلاقی برای همیشه صحیح است ولی بنابر فلسفه «شدن» اخلاق ارزش موقت و نسبی دارد، در یک زمان محدود معتبر است و در زمان دیگر غیر معتبر.

---

۱. به طور کلی کلیت و اطلاق و دوام با ذوق امروزیها خوشایند نیست. آنها با کلیت و اطلاق و دوام مخالفند و بلکه [بطلان] اینها در نزد آنها به صورت یک سلسله اصول موضوعه درآمده است، مثلاً برای باطل بودن یک سخن یا نظریه کافی است که بگویند فلان حرف تو بوی اطلاق می‌دهد و تو مطلق‌گرا هستی یا تو کلی‌گرا هستی (و همچنین در مورد دوام و ثبات).

این مسأله، مسأله بسیار مهمی است، زیرا تنها شامل اخلاق نیست، شامل احکام نیز هست[۱]. عقیده اینها این است که همان‌طور که هیچ حقیقتی دائم نیست و حقیقت موقت است، دستور هم موقت است، زیرا فرقی که میان حقیقت و اخلاق وجود دارد این است که حقیقت از نوع «خبر» است و اخلاق از نوع «انشاء»، آن «نظر» است و این «عمل». قهرا در باب احکام- یعنی احکام فرعی- هم این حرف می‌آید و اختصاص به آنچه که ما آن را اصطلاحا اخلاق می‌گوییم ندارد. اینها که لفظ «اخلاق» را به کار می‌برند یک معنای اعمی را در نظر می‌گیرند، یعنی دستورالعمل‌ها، ماینبغی‌ها.

در آغاز ممکن است یک اشکال در اینجا مطرح شود و آن اینکه میان فلسفه «شدن» با موقت بودن حقیقت ملازمه‌ای نیست، زیرا فلسفه شدن به واقعیت مربوط می‌شود و فرضا کسی قبول کند که در واقع چیزی جز «شدن» نیست خود این مطلب مستلزم متغیر بودن حقیقت نیست. البته ما این ملازمه را قبول داریم که اگر واقعیتها- که از آن جمله است فکر انسان- متغیر باشند طبعا حقیقت که محتوای فکر و اندیشه اوست متغیر خواهد بود، ولی آنها این حرف را نمی‌زنند. طبق نظر ما حقیقت را که همان محتوای اندیشه است نمی‌شود از وجود ذهنی و عینی مجرد کرد مگر به اعتبار. مثلًا «زید قائم یوم الجمعه» که می‌گوییم ابدا صادق است، خود این جمله با صرف نظر از وجود عینی و ذهنی که چیزی نیست که بگوییم این امری که نه در ذهن است و نه در خارج، قضیه‌ای است به نام «زید قائم» که بر محتوای خودش ازلا و ابدا صدق می‌کند. نه، چنین چیزی ممکن نیست. این یا وجود ذهنی دارد و یا وجود عینی [و فقط] اعتبارا یک امر دیگری [است] که انسان وقتی درباره آن می‌اندیشد تجرید می‌کند آن را از وجود ذهنی و بعد از تجریدش نفس ماهیت و معنی و مفهوم تجرید شده

---

۱. بحث جاودانگی اصول اخلاقی برای ما اهمیت بیشتری دارد و با مسأله جاودانگی اسلام تماس بیشتری پیدا می‌کند، زیرا اخلاق عبارت از یک سلسله تعلیمات است و اگر کسی تعلیمات اخلاقی و انسانی و تعلیمات اجتماعی را جاودان نداند نتیجتا اصول اخلاقی و تربیتی و تعلیماتی اسلام را هم جاودان نمی‌داند و می‌گوید اینها اگر هم اعتبار داشته باشد در زمان خودش اعتبار داشته است، بعد که زمان تغییر کرده و اوضاع عوض شده است، به حکم این قاعده کلی که اصول اخلاقی باید تغییر کند، اصول تعلیمات اسلام هم باید تغییر کند و این بخش بزرگ از اسلام منسوخ گردد. البته مسأله جاودانگی حقیقت هم با مسأله جاودانگی اسلام ارتباط پیدا می‌کند ولی مسأله جاودانگی اصول اخلاقی ارتباط بیشتری با جاودانگی اسلام پیدا می‌کند.

در مقام اعتبار را می‌گوید برای همیشه صادق است. ما بنا بر حرفهای خودمان می‌گوییم اگر اندیشه خودش متغیر باشد خود آن معتبر هم تغییر می‌کند، نمی‌تواند «زید قائم یوم الجمعه» به آن نحوی که دیروز تصور شده است، امروز هم به همان نحو در ذهن باشد، اساساً عوض می‌شود و چیز دیگری می‌شود. ولی اینها این حرف را نمی‌زنند.

این، حرفی بود که در بحث جاودانگی حقیقت مطرح شد. در باب اخلاق هم ممکن است انسان این خدشه را به آنها بکند که: گیرم ما قائل به فلسفه «شدن» شدیم، معنایش این است که واقعیتها تغییر می‌کند، [اما] اخلاق و احکام یک سلسله دستورها هستند و دستور امری است اعتباری و قراردادی، و متغیر بودن واقعیت موجب نمی‌شود که این امر اعتباری هم متغیر باشد. در مقاله «ختم نبوت» گفتیم که اگر کسی بگوید «همه چیز در تغییر است، بنابراین ختم نبوت و دستور جاوید معنی ندارد» جوابش این است که نه، اینکه واقعیت متغیر است، لازمه‌اش این نیست که دستور هم متغیر باشد، چون دستور یک امر قراردادی است و قانون تغییر واقعیتها شامل آن نمی‌شود. پس این حرف که فلسفه شدن مقتضی جاودان نبودن اخلاق است، حرف درستی نیست، ولی در عین حال به بیان دیگر مطلب را می‌توان توجیه کرد و آن اینکه بگویند هر دستوری، چه اخلاقی و چه غیر اخلاقی، مبتنی بر یک سلسله مصالح است، همان حرفی که متکلمین گفته‌اند و اصولیون هم دنبال کرده‌اند که «الواجبات الشرعیهٔ الطاف فی الواجبات العقلیه» یا به تعبیر مرحوم آقای نائینی مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام قرار می‌گیرند؛ احکام، این بایدها و نبایدها برای رسیدن به آن مصلحتهاست، لهذا تابع مصالح و مفاسد هستند، مانند هر معلولی که تابع علت می‌باشد. مصالح، امور واقعی هستند، وضع ثابتی نمی‌توانند داشته باشند، و وقتی آنها متغیر بودند اینها هم باید متغیر باشند. این اشکال طبق این بیان صورت دیگری پیدا می‌کند. البته ممکن است مطلب به بیانهای دیگری هم طرح شود، ولی بهترین بیانش همین است که ذکر شد.

□

اکنون باید ببینیم که اولًا چرا اینها برای حقیقت و اخلاق دو حساب باز کردند؟ چه فرق است میان اصول اخلاقی و سایر اصول که ما آنها را حقیقت می‌نامیم؟

بالاخره اصول اخلاقی هم یک سلسله اصول علمی هستند و قاعدتا باید آنچه در مورد همه اصول علمی از جاودانه بودن یا نبودن گفته می‌شود درباره اصول اخلاقی هم جاری باشد.

و ثانیاً باید ببینیم که آیا مؤیداتی برای حرف آنها که مدعی نسبیت اخلاقی هستند وجود دارد یا نه، و بعد ببینیم که واقع مطلب چیست.

[ابتدا مسأله دوم و سپس مسأله اول را مطرح کرده و در پایان به بررسی واقع مطلب می‌پردازیم]:

ببینیم آیا می‌شود اخلاق، مختلف و نسبی باشد؟ مثلًا جنسین (زن و مرد) دارای دوجور اخلاق باشند؟ آیا ایده‌ها و مثالهای اخلاقی برای آنها دوجور است یا یک‌جور؟ چون در مقام مؤید آوردن برای نظر آنها هستیم ممکن است گفته شود که در شریعت هم وارد شده است آنچه که اخلاق عالی برای مرد شمرده می‌شود، لزوما برای زن اخلاق عالی نیست و بالعکس، در نهج البلاغه آمده است: «**خیار خصال النّساء شرار خصال الرّجال: الزّهو و الجبن و البخل**»[۱]. جبن در مقابل شجاعت است. بنابراین برای مرد شجاعت مثال اعلی و اخلاق است و برای زن جبن مثال اخلاق است، برای مرد تواضع و فروتنی اخلاق است و برای زن تکبر و بی‌اعتنایی، و برای مرد جود اخلاق است و برای زن بخل؛ و این تا حدودی نسبی بودن را می‌رساند.

یا مثلًا اخلاق عالم و غیر عالم؛ گاهی گفته می‌شود برای عالم فلان چیز اخلاق است و آن چیز برای جاهل مطلوب نیست. و همه عناوین ثانویه‌ای که ما داریم، اخلاق را از اطلاق می‌اندازد: راستی خوب است اما نه به طور مطلق، در شرایطی خوب است و در شرایط دیگری دروغ بر آن ترجیح دارد. باز هم موارد دیگری داریم مثل تکبر در مقابل متکبر و نظایر آن[۲].

---

۱. حکمت ۲۳۴.

۲. اشکال: اینها ظاهراً به اطلاق ضرر نمی‌زند و همیشه و برای همه ثابت است؛ جبن برای هر زنی و به طور دائم اخلاق است.

جواب: آن کسی که می‌گوید اخلاق مطلق است و کلی، مقصودش این است که مثلًا جبن از آن جهت که جبن است ←

در آداب که نسبیت زیاد است: «اذا کنت فی بلدهٔ فعاشر بادابها». اگر اموری را ملاک حسن و قبح‌ها بدانیم، یک چیزهایی در یک جاهایی از نظر اخلاق و آداب خوب تشخیص داده می‌شود، در جاهای دیگر نه. مثلًا طرز لباس. تا چند سال پیش که فرنگی‌مآبی رایج نشده بود، ادب این بود که انسان سرش پوشیده باشد و الآن در میان ما آخوندها هم همین‌جور است، اگر بخواهیم بر یک شخص محترمی وارد بشویم عمامه را به سر می‌گذاریم، ولی فرنگی‌مآب‌ها کلاه را از سرشان برمی‌دارند.

حال اگر ما به نسبیت اخلاق قائل شویم چه از آب درمی‌آید؟ چیز عجیبی از آب درمی‌آید. مثلًا ما در گذشته معاویه را یک طرف می‌گذاشتیم و ابوذر را یک طرف، معاویه را تقبیح می‌کردیم و ابوذر را تحسین؛ معنای نسبی بودن اخلاق این است که: ابوذر بودن در آن زمان اخلاق بود و معاویه بودن در آن زمان ضد اخلاق بود و ممکن است زمانی باشد که ابوذر بودن با همه خصوصیاتش ضد اخلاق باشد و معاویه بودن اخلاق، و معنای این حرف این است که اصلا انسانیت یک امر نسبی است و معیار معین ندارد. حالا اگر معیار معین نداشته باشد و مطلقی در کار نباشد، آیا نسبی می‌تواند [بدون] مطلق وجود داشته باشد؟ نه، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر هم یک امر نسبی باشد معنایش این است که یک امر مطلق داریم که مصداق این امر مطلق در شرایط مختلف [مختلف] است (مصداق یک امر مطلق می‌تواند در شرایط مختلف [مختلف] باشد)، و الا اگر هیچ امر مطلقی در کار نباشد و بگوییم هر زمان یک چیز [اخلاق است]، پس آن جامع مشترکی که در این بین هست چیست؟ آخر یک جامع مشترک باید در میان باشد که بگوییم همه اینها «اخلاق» است، در این زمان این «اخلاق» است. اگر چنین چیزی باشد که در زمانهای مختلف به او اخلاق می‌گوییم، آیا به نحو اشتراک لفظی است؛ یا نه، یک جامع مشترک در همه زمانها داریم که آن جامع مشترک در این زمان به این نحو وجود دارد و در زمان دیگر به نحو دیگر. یا به تعبیر دیگر، وقتی شما می‌گویید «اخلاق» آن را چگونه تعریف می‌کنید؟ آخر یک تعریفی باید داشته باشد. ممکن است

←

[بد است] و فرق نمی‌کند که در زن باشد یا در مرد، در هر موردی و از هر کسی بد است؛ شجاعت از آن جهت که شجاعت است [خوب است]؛ و وقتی شما می‌گویید شجاعت برای مرد و جبن برای زن فضیلت است، معنایش این است که این دو خصلت فی ذاته فضیلت نیستند.

بگویید اخلاق عبارت است از «چیزی که نتیجه‌اش خیر رساندن به افراد دیگر باشد». خود این یک معنای مطلق است.

در کیهان ۸/ ۴/ ۵۵ مصاحبه‌ای با هشترودی منتشر کرده بود تحت عنوان «انسان زمینی به صورت موجودی کیهانی درمی‌آید». در مقدمه‌اش یک حرفی از هشترودی نقل کرده بود که او می‌گوید:

«هیچ حکمی مطلق نیست، همه احکام نسبی است، شاید به شما گفته باشند که احکام ریاضی مطلق است، مثلًا معادله درجه دو، دو جواب دارد ولی باید این فکر را از سر خود بیرون کنید چرا که معادله درجه دو، تنها دو جواب ندارد، و این ثابت می‌کند که حتی احکام ریاضی هم نمی‌تواند مطلق باشد و قانون نسبیت شامل همه امور می‌شود.»

بعد نوشته بود:

«پروفسور هشترودی ریاضی‌دان کبیر ایران با این منطق که هیچ چیزی مطلق نیست، به جنگ نامهربانیها (یعنی جنگها و ستیزها) می‌رود و برای مردم پیام صلح آورده است؛ به اتکاء اینکه هیچ چیزی مطلق نیست مردم را از تیره‌ها و ملتهای گوناگون به زیر پرچم مهرورزیها می‌خواند و اینکه همه مردم همدیگر را برادر و خواهر بدانند.»

از این [شخص] باید پرسید که آیا اینکه همه مردم باید زیر پرچم مهرورزی بروند و همه برادر و خواهر یکدیگر باشند، این را به عنوان یک حکم مطلق می‌گویی یا نسبی؟ و نیز خود این حکم که «هیچ چیز مطلق نیست» چطور؟ مطلق است یا نسبی؟ اگر مطلق است پس مطلقی در عالم وجود دارد، و اگر نسبی باشد پس اینجور نیست که هیچ چیزی مطلق نباشد، بعضی چیزها مطلق است. و همچنین اینکه «همه باید یکدیگر را برادر و خواهر بدانند» مطلق است یا نسبی؟ اگر همه اینها مطلقند پس نسبی [نیستند] و اگر نسبی هستند پس منطق او بکلی ارزش خود را از دست می‌دهد و لازم می‌آید که لااقل یک سلسله خلقیات مطلق داشته باشیم.

بعد نوشته بود استاد دانشگاه تهران که از پیشرفت دانش و تکنیک و استخدامشان در خدمت ظلم و آدمکشی سخت رنج می‌برد، می‌گوید:

«احکام لا یتغیر قرون وسطایی در قرن ما در هم شکسته و اعتبار خود را نه تنها از

دست داده، بلکه احکام جدیدی جای آنها را گرفته که به هیچوجه مطلق نیست. حکمت عالی سقراط و اخلاق متعالی کانت با آنهمه کبکبه و دبدبه، به عنوان ریا و دروغ و حس اثبات نفس و خود دوستی و حب ذات تعبیر شده است.»

می‌گوید امروز دیگر کسی اخلاق سقراط و کانت را نمی‌پسندد و در واقع آنها را نوعی ریا و خودپسندی می‌دانند. از این آقا باید پرسید که خود ریا و دروغ و خودپسندی که به ملاک اینها اخلاق سقراط و کانت باطل شناخته شده، خود اینها اخلاق مطلقند یا اخلاق نسبی؟ پس معلوم می‌شود ریا به قول مطلق بد است و اخلاق سقراط و امثال سقراط چون به خوددوستی برمی‌گردد اخلاق نیست، پس شما خود این معیارها را به قول مطلق گرفتی که هر چه به ریا و خوددوستی منتهی شود ضد اخلاق است.

بعد می‌گوید:

«اکنون که کلیه احکام نسبی است نباید برای اینکه فلان شخص حکم مورد قبول مرا نمی‌پذیرد برادرکشی به راه بیندازیم. حکمی که می‌کنیم برای ما مطلق است ولی این حکم ممکن است برای دیگری مطلق نباشد. وقتی احکام ریاضی مطلق نیست و همه چیز نسبی است، چگونه عده‌ای می‌توانند با حکم مطلق، برادرکشی و خواهرکشی کنند و در این راه از تکنیک استفاده کنند (مثلاً سوسیالیستها در راه عقیده‌شان و سرمایه‌دارها هم در راه عقیده‌شان).»

باید [از این شخص] پرسید که آیا محکومیت استفاده از تکنیک و استخدام آن در خدمت ظلم و آدمکشی، مطلق است یا نسبی؟ انتقاد می‌کند و می‌گوید مثلاً آمریکا که لیبرالیست است می‌گوید ما مدافع آزادی هستیم، و از تکنیک استفاده می‌کند و در یک گوشه دنیا برادرکشی به راه می‌اندازد، گروه دیگر هم به عذر اینکه فکرشان فکر سوسیالیستی است، باز یک جای دیگر جنگ به راه می‌اندازند (آنگولا). می‌گوید: آن کسی که از فکر لیبرالیسم دفاع می‌کند اشتباه می‌کند چون این یک فکر مطلق نیست و به خاطر عقاید نسبی نباید برادرکشی کرد. پس اینکه در راه برادرکشی از تکنیک استفاده می‌شود درست نیست. اشکال این است که: شما استفاده از تکنیک برای برادرکشی را آیا محکوم می‌کنید یا نمی‌کنید؟ و آیا به طور مطلق محکوم است یا به طور نسبی؟ اگر نسبی است پس چرا دیگران را به ترک آن دعوت می‌کنی؟ ممکن

است از نظر دیگران خوب باشد، و اگر بنا باشد احکام نسبی باشد هیچ کس حق اعتراض ندارد و او (هشترودی) هم حق ندارد به استفاده از تکنیک در راه برادرکشی اعتراض کند.

علت تفکیک حقیقت و اخلاق

گفتیم که میان جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی تفکیک کردند و حق هم همین است که تفکیک کنند. حال باید ببینیم که چرا حساب اخلاق را از [حساب] حقیقت جدا کردند؟ حقیقت عبارت است از اصلهای نظری و اخلاق عبارت است از اصلهای عملی، و به عبارت دیگر، اخلاق داخل در حکمت عملی است و حقیقت داخل در حکمت نظری است، و اصول حکمت عملی را نمی‌شود داخل در حقیقت کرد، زیرا حکمت نظری بیان می‌کند حقایق را آنچنانکه هستند و یا بودند، یعنی این حکمت نمایشگر واقعیت است آنچنانکه هست، ولی حکمت عملی محدود به انسان است و بحث در آن مربوط به «چه باید» هاست و آن اینکه انسان باید اینجور رفتار کند یا آن‌جور رفتار کند، یعنی ماهیت حکمت عملی ماهیت انشاء است، ولی ماهیت حکمت نظری ماهیت اخباری است، از واقعیت و نفس الامر خبر می‌دهد، لذا این صحبت پیش می‌آید که آیا مطابق با نفس الامر هست یا نه؟ و اگر مطابق بود، به طور جاودانه مطابق است یا نه؟ ولی در اخلاق، اخبار و مطابقت با واقع در کار نیست.

در کتابهای خودمان بحث عقل عملی و عقل نظری به عنوان دو عقل و دو قوه در انسان مطرح شده است و این مسأله عقل نظری و عقل عملی و تفاوت اساسی آندو یکی از مواردی است که به نظر ما در کتابهای ما به قدر کافی درباره‌اش بحث نشده است هرچند که سرنخ خوبی در این مورد به دست داده‌اند. آنچه که درباره این دو عقل بحث کرده‌اند، جنبه روانشناسی دارد که در انسان دو قوه وجود دارد، یکی به نام «عقل نظری» و یک قوه دیگر به نام «عقل عملی». بعد گفته‌اند عقل نظری عبارت است از قوه‌ای که در نفس هست و با آن قوه نفس می‌خواهد عالم خارج از خودش را کشف کند، و عقل عملی عبارت است از آن سلسله از ادراکات از آن جهت که نفس مدبّر بدن هست و می‌خواهد تدبیر کند بدن را. به عبارت دیگر عقل عملی جنبه

یلی البدنی نفس است و عقل نظری جنبه یلی ماوراء بدنی و یلی الربی نفس است، و لهذا گفتند برای نفس انسان دو کمال است، یکی کمال نظری (چون فلاسفه ماهیت و جوهر انسان را علم می‌دانند و انسان کامل و کمال الانسان را در علم مـی‌داننـد، بـه خلاف عرفا که کمال نهایی انسان را علم نمی‌دانند و معتقدند انسان کامل انسانی است که به حقیقت برسد، به اینکه حقیقت را کشف کند)، [و دیگر کمال عملی]. در مورد عقل عملی می‌گفتند نفس از آن جهت که مدبّر بدن است یک سلسله احکام دارد که چگونه بدن را بهتر تدبیر کند و این «چگونه تدبیر کند» مقدمه‌ای است بـرای اینکـه چگونه کامل بشود، و قدما مسأله عدالت را برمی‌گرداندند به آزادی، چون نفس از یک نظر نیاز به بدن دارد و نمی‌تواند بدون آن به کمالهای نظری خود برسد، ولـی بـرای اینکه از بدن، این وسیله و این مرکب، حداکثر استفاده را ببرد، نفس باید نوعی تعادل میان قوا برقرار کند، و آن قوه‌ای هم که تعادل برقرار می‌کند قوه عاقله است. اگر بین قوا تعادل برقرار باشد، نفس مقهور بدن نیست، بدن مقهور نفس است، و عـدالت را عبارت می‌دانستند از یک هیئت انقهاریّه‌ای از بدن نسـبت بـه نفـس، و یـک هیئـت قاهریّه‌ای از نفس [نسبت] به بدن. تا این مقدار را قدمای ما می‌گفتند. شـاید دربـاره حکمت نظری و حکمت عملی هیچ کس بیشتر از شیخ بحث نکرده باشـد. شـیخ در اول «الهیات» شفا حکمت را تقسیم کرده است به حکمت نظری و حکمت عملی، و در «منطق» شفا مفصلتر بیان کرده، و شاید در مباحثات از همه جاهـا مفصـلتر بحـث کرده باشد؛ و این بحثهای قدیمی در مجموع یک زمینه خوبی به دست داده است، اما به قدر کافی بحث نشده است، و حتی در مورد عقل عملی یک اجمالی در کار هست و از کلمات بعضی‌ها استفاده می‌شود که عقل عملی را به عنوان یک قوه ادراکی نفس تلقی کرده‌اند، یعنی عقل ما دو قوه ادراکی دارد، یکی قوه ادراک علوم نظری و یکـی قوه ادراک علوم عملی. ولی از بعضی کلمات استفاده می‌شود که «عقل» در مورد عقل عملی و عقل نظری به نحو اشتراک لفظی به کار می‌رود و عقل عملی از سنخ عقل و ادراک نیست، قوه عمّاله است نه قوه علّامه. در کلمات حاجی مطلب به این شکل آمده است. پس این مطلب درست در کلماتشان روشن نیست که عقل عملی و عقل نظری، دو قوه ادراکی هستند یا اینکه نه، این دو قوه یکی قوه علّامـه اسـت و دیگـری قـوه عمّاله، که در این صورت اطلاق عقل بر عقل عملی [و عقل نظری] از باب اشـتراک لفظی است، یعنی عقل عملی در واقع از سنخ عقل نیست.

قدمای ما حکمت عملی را که شامل اخلاق هم هست اینجور تعریف می‌کردند: علم به افعال اختیاری انسان از حیث اینکه چگونه باید باشد و اینکه چطور اگر باشد علی افضل و احسن و اکمل ما یمکن است. این نوع تعریفی بود که قدما می‌کردند، که با یک مسأله‌ای که در حکمت نظری بود (که آن مسأله نظام احسن و اکمل است که آیا این نظام موجود نظامی است که علی افضل و احسن و اکمل ما یمکن است یا نه) تا اندازه‌ای شبیه می‌شد. البته مسأله نظام احسن درباره «هست و نیست» است، ولی در مورد افعال اختیاری انسان بحث از «هست و نیست» نیست، بحث درباره این است که چگونه باید باشد و اینکه چگونه اگر باشد علی احسن و افضل و اکمل ما یمکن است.

علمای جدید گاهی اینجور تعبیر می‌کنند و می‌گویند: اخلاق علم چگونه زیستن است؛ نه اینکه چگونه انسان زیست می‌کند، بلکه چگونه باید زیست بکند. این هم تقریبا همان مفهوم را می‌رساند ولی با چند قیدی که باید به آن اضافه شود؛ یکی اینکه «چگونه باید زیست کند» چگونه باید زیست کند کلّی است، همچنانکه قدما هم که می‌گفتند «علم به اینکه افعال اختیاری انسان چگونه باید باشد» مقصودشان چگونگی کلی بود، یعنی یک دستورالعمل کلی برای همه انسانها، نه اینکه من بالخصوص چگونه باید رفتار بکنم و آن دیگری چگونه. پس کلیتی [باید داشته باشد] که برای همه اینها محفوظ است. یک قید دیگری هم باید به این تعریف اضافه کرد و آن اینکه: اینها می‌گویند اخلاق علم چگونه زیستن است. گاهی خود اینها هم یک قیدی به آن اضافه می‌کنند که با نظر قدما نزدیکتر می‌شود و آن اینکه می‌گویند: چگونه انسان زیست کند که زیستش دارای قداست و تعالی باشد. در مفهوم «اخلاق» یک نوع تقدس و تعالی و به اصطلاح «ارزش داشتن» خوابیده است؛ چگونه انسان با ارزش زیست کند.

یک امر دیگری هم اگر در اینجا استطرادا ذکر شود بی‌فایده نیست و آن اینکه معمولًا می‌گویند: «اخلاق علم چگونه زیستن است». این چگونگی، هم شامل چگونگی رفتار می‌شود و هم شامل چگونگی ملکات؛ یعنی چگونه باید رفتار کند و چگونه ملکاتی باید داشته باشد تا با ارزش باشد. اما امروزه یک حرفی بالاتر از این گفته می‌شود که در فلسفه ما هم هست و آن اینکه [بنا بر تعریفی که در بالا ذکر شد] اخلاق فقط به کیفیت و چگونگی زیستن کار دارد؛ یعنی ماهیت انسان مشخص

است، و معلوم است که چیست، ولی همین انسانی که ماهیتش مشخص است، چگونه باید زیست کند و چه کیفیاتی باید داشته باشد که آن کیفیات متعالی و مقدس است، و چه کیفیاتی اگر داشته باشد آنها رذیلت و پستی است. اما می‌دانیم که امروز مطلبی به نام «اصالت وجود» مطرح است که از طرف اگزیستانسیالیست ها عنوان شده و در کلمات مرحوم آخوند هم آمده است، منتها اصالت وجودی که مرحوم صدر المتألهین مطرح کرده است اصالت وجود به معنای عام است و اصالت وجودی که اگزیستانسیالیست ها مطرح کرده‌اند به معنی بالقوه بودن انسان و نامتعین بودن وجود انسان است که از نظر تعین وجودی نامتعین‌ترین موجودات است. [بنابر این نظریه] افعال انسان ملکات انسان را می‌سازد و ملکات انسان از نوع چگونگی و کیفیت نیست؛ یعنی این جور نیست که انسان یک هویتی قطع نظر از ملکات دارد و ملکات عارض بر هویت انسان می‌شوند، بلکه این ملکات سازنده هویت انسان حتی ماهیت انسان می‌شوند. اینها همان فعلیت جوهری وجود او هستند؛ یعنی انسان با خلقها و خویهایی که پیدا می‌کند حتی «چه بودنش» تغییر می‌کند، و به یک تعبیر دقیقتر اخلاق تنها علم چگونه بودن نیست، علم «چه بودن» هم هست. «چگونه بودن» وقتی گفته می‌شود، به این معنی است که ماهیت ما معلوم است و این مسأله مطرح می‌شود که این چیستی مشخص و ثابت و این وجود و ماهیت مشخص و محرز در همه انسانها، چگونه باید باشد. اما طبق این نظریه انسان با خلق و خوی خودش واقعیتش ساخته می‌شود و ماهیتش تغییر می‌کند و صورتش صورت دیگری می‌شود. پس اخلاق یک مقام عمیقتری پیدا می‌کند: صورت همه انسانها یکی است و صورت انسانی است، ولی واقعیت انسانها از نظر روحی تابع اخلاق و ملکاتی است که داشته باشند، و ممکن است افرادی به حسب صورت حدّ انسان بر آنها منطبق بشود ولی به حسب معنی حد یک حیوان (خرسی و یا خوکی، سگی، پلنگی) بر آنها صادق باشد و اگر کسی به چشم حقیقت بین بخواهد آن انسان را ببیند، واقعیتش واقعیت انسان نباشد و به صورت دیگری درآمده باشد.

اکنون می‌خواهیم مسأله اخلاق و معیارهای اخلاقی را از بیخ و بن مورد بررسی قرار داده و ببینیم واقع مطلب چیست، و بحث را فقط به اخلاق به اصطلاح خاص خودمان اختصاص می‌دهیم، زیرا بحث احکام خیلی دامنه‌دار و وسیع است و به این زودیها پایان‌پذیر نیست و فروع گوناگونی از قبیل معاملات، عبادات و نظایر آن دارد.

در باب اخلاق، اگر کسی قائل به جاوید بودن بشود، ممکن است بیان جاوید بودنش به این صورت باشد که اخلاق را با آنچه که اصطلاحا «حقیقت» می‌نامیم یکی بداند، به این معنی که بگوید اخلاق خوب، رفتار خوب، به این معناست که این اخلاق و این رفتار در ذات خودش متصف به یک صفتی است که آن صفت حسن است؛ رفتار دیگری در ذات خودش متصف به یک صفتی است که آن صفت قبح است. پس هر فعلی یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبح ذاتی (البته ممکن است بگوییم بعضی از افعال نه دارای حسن ذاتی است، و نه دارای قبح ذاتی). معنای این حرف این است که حسن و قبح یک صفت عینی است در اشیاء، و ذاتی است در اشیاء، و ذاتی هم لا یتخلّف و لا یختلف، و تا عالم عالم است حسن حسن است و قبح قبح. عقل هم به حکم بداهت عقلی که جای بم و لم در آن نیست حکم می‌کند آنچه خوب است باید انجام داد و آنچه بد است باید ترک کرد. این بیانی است که برای جاوید بودن اخلاق ممکن است ذکر شود، و معمولًا هم به همین ذاتی بودن حسن و قبح استناد می‌شود و حسن و قبح به عنوان یک صفت عینی تلقی می‌شود.

اما این مطلب را می‌توان مورد خدشه قرار داد. خود حکمای ما اگرچه این مطلب را بحث نکرده‌اند ولی بنای کلامشان بر این است، می‌بینید که در منطق استناد به حسن و قبح را از قبیل استناد به «مشهورات» می‌دانند که به درد جدل و خطابه می‌خورد، و حتی به این نکته هم توجه شده است که این حسن و قبح‌ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است، لذا می‌گویند «کقبح ذبح الحیوانات عند اهل الهند» ولی بیش از این بحث نمی‌کنند و نمی‌گویند چرا حسن و قبح را ما از مبادی برهان نمی‌گیریم، و توضیح نمی‌دهند که چرا با قضایای ریاضی فرق می‌کند و ملاک این فرق چیست؟ همین‌قدر می‌گویند حسن و قبح از احکام عقل عملی است، ولی خوب، معلوم است که عقل عملی برای توسل به یک مقصود این معانی را برای انسان می‌سازد. به هر حال بیش از این تشریح نکرده و توضیح نداده‌اند.

در میان حکمای ما آن کسی که از همه بیشتر در این‌باره بحث کرده‌اند، آقای طباطبائی هستند در مقاله ششم اصول فلسفه. این را در قسمت اول، ما پاورقی زده‌ایم و قسمت آخر را پاورقی نزدیم (به حکم عجله‌ای که در کار بود) و بعضی از قسمتهای این بحث برای ما قابل قبول نبود و نیست و به هر حال یک بحث بسیار اساسی و

عمیقی است [۱]، مقداری به درد فلسفه می‌خورد که اندیشه‌سازی ذهن را بیان می‌کند، و یک مقدار بیشتری به درد علم اصول می‌خورد.

ایشان آمدند اندیشه‌ها و فکرهای اعتباری و کیفیت پیدایش آنها را در آن مقاله مطرح کردند، که سزاوار کار و بحث و مناقشه بیشتر می‌باشد، ولی در اینجا خلاصه‌ای از آن که مربوط به این بحث است بیان می‌شود. حرف ایشان از اینجا شروع می‌شود که: یک قدرت و یک کار برای ذهن این است که اندیشه‌هایی را که از اشیاء خارجی و عینی می‌گیرد– که اندیشه حقیقی است و ذهن در گرفتن آنها قدرت اختراع ندارد– بر یک واقعیت دیگر منطبق می‌کند، یعنی حد یک شئ را بر شئ دیگر منطبق می‌کند؛ به تعبیر اصطلاحی و ادبی، مجاز و تجوّز به خرج می‌دهد. مجاز این نیست که یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلًا لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ کنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار بریم؛ نه، مجاز تصرف در معنی است نه تصرف در لفظ، و در واقع مسأله به این شکل است که مثلًا زید را مصداق معنای شیر می‌بینیم و بعد لفظ شیر را در آن به کار می‌بریم، و این کار در واقع یک نوع انشاء و ایجاد است که ذهن انجام می‌دهد. آقای بروجردی (ره) در این مورد یک تعبیر خوبی داشتند، می‌گفتند وقتی می‌گوییم: «رایت اسدا یرمی» در واقع یک جمله را بجای دو جمله به کار برده‌ایم، و کأنّه گفته‌ایم «رأیت زیدا، و زید مثل الاسد» و ایشان در باب مجاز همان حرف سکّاکی را قبول داشتند.

این حرفی است که ایشان (علامه طباطبائی) در باب قدرت ذهن بر اعتبار و انشاء و فرض دارند، یعنی چنین فرضی که چیزی را مصداق چیز دیگر قرار دهیم با یک عنایت نه بی‌حساب.

حرف دیگری که ایشان دارند و خیلی حرف خوبی است (ولی تعمیمی که

---

۱. این بحث بدون شک یک ابتکار خیلی خیلی با ارزشی است، نقصش فقط این است که این یک مطلبی بوده که ایشان شخصاً به آن رسیده‌اند و بعد هم فکر کردند و در آن پیش رفتند، ولی آن را با کلمات قدمای خودمان مربوط نکردند که معلوم شود ریشه این حرف در کلمات امثال شیخ در مورد عقل عملی و عقل نظری چیست. اگر از حرفهای آنها شروع می‌کردند و بعد پیوند می‌دادند با حرف خودشان، بهتر بود، و علت اینکه از کلمات فلاسفه قدیم این مبحث قطع شده است این است که ایشان از علم اصول به این مطلب رسیدند نه از فلسفه، و اولین الهام‌بخش ایشان هم حرفهای مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی بوده است در باب اعتباریات، که ایشان دنبالش را گرفته‌اند و رفته‌اند تا اینجا، لذا آن را با حرفهای فلاسفه ارتباط نداده‌اند.

می‌دهند برای ما قابل قبول نیست) این است که می‌گویند: موجود جاندار با موجود غیر جاندار مانند گیاه [فرقشان این است که] حرکت غیر جاندار به سوی غایتش یک شکل و یک راه بیشتر ندارد و به طور جبری به سوی مقصد خودش حرکت می‌کند، طبیعت در همان مرحله طبیعی بودن خودش مجهز به وسائلی است که به وسیله آنها جبرا به سوی مقصد خودش حرکت می‌کند. جاندار هم از لحاظ وجود طبیعی و جسمی در عالم خودش همین‌جور که درخت به سوی غایت خودش به طور مستقیم حرکت می‌کند، آن هم همین‌طور حرکت می‌کند، ولی تجهیزات طبیعت به خودی خود کافی نیست که در بسیاری از حرکات حیوان را به سوی مقصد خودش ببرد، اینجاست که حیوان برای رسیدن به مقصد از دستگاه شعوری و ادراکی خودش استفاده می‌کند و در واقع یک نوع هماهنگی پیدا می‌شود میان طبیعت عینی و تکوینی- یعنی طبیعت فاقد شعور- و دستگاه شعوری، که دستگاه شعوری عملی انجام می‌دهد که طبیعت را به مقصد خودش می‌رساند، ولی دستگاه شعوری برای یک سلسله مقاصد دیگر عمل می‌کند و انسان می‌پندارد که ایندو تصادفا با یکدیگر منطبق می‌شوند.

طبیعت ادراکی انسان و حیوان به این شکل است که همینکه یک چیزی را تصور و ادراک می‌کند یک میل و شهوت در او پیدا می‌شود و یک نوع لذت از رسیدن به آن و یک نوع المی از نرسیدن به آن برایش پیدا می‌شود، و بعد به انگیزه‌ای- انگیزه ملتذ شدن، نجات دادن خود از الم- به دنبال آن می‌رود. مثلًا احساس گرسنگی می‌کند و در اثر تجربه‌ای که از لذت غذا خوردن دارد، برای رسیدن به آن لذت به دنبال غذا می‌رود، ولی در عمل ضمنا طبیعت هم به مقصد خودش رسیده است. طبیعت کمبودهایی پیدا کرده و نیاز به «بدل ما یتحلّل» دارد. با خوردن غذا هدف شعوری خورنده که تنها لذت بود حاصل می‌شود، و در ضمن بدل ما یتحلّل هم برای طبیعت تأمین می‌شود. پس هر دو، کار خودشان را انجام می‌دهند؛ خورنده لذت می‌برد و طبیعت هم مایحتاج خودش را تأمین می‌کند. ولی آیا این دو کار با هم بکلی بی‌ارتباطند و تصادفا با یکدیگر منطبق شده‌اند؟ ممکن بود مطلب به گونه دیگری واقع شود، مثلًا خورنده از خوردن سنگ لذت ببرد و معده نیاز به مواد دیگر داشته باشد ولی تصادفا اینجور شد که خوردنیهای لذیذ برای خورنده اتفاقا به درد طبیعت و جسم خورنده هم می‌خورد و نیاز او را رفع می‌کند؟ آیا مطلب از این قرار است؟ یا نه، هیچ تصادفی در کار نیست و یک وابستگی وجود دارد، منتها یکی از ایندو اصل است و

دیگری فرع؛ حالا اصل قوه ادراکی است که می‌خواهد لذت ببرد و از رنج گرسنگی رهایی پیدا کند، ولی برای رسیدن به این هدف یک دستگاهی هم لازم است که در راه رسیدن به لذت با دستگاه ادراکی همکاری کند و غذا را هضم و جذب کند تا زمینه برای خوردنها و التذاذهای بعدی فراهم شود؟ یا قضیه برعکس است، طبیعت باید به مقصد خودش برسد، و شخص را مسخر کرده‌اند و در خدمت آن قرار داده‌اند؟ در اینکه یک تناسب و هماهنگی شدیدی در کار هست [جای تردید نیست] و لهذا هر حیوانی لذت می‌برد از آنچه که طبیعت به آن نیاز دارد و طبیعت هم به همان نیاز دارد که لذت‌بخش است. مثلًا زن که مجهز به دستگاه شیر و زاییدن است، از همین کارها لذت می‌برد، در صورتی که حتی تصور زاییدن برای مرد [ناراحت کننده است]. این یک حسابی است در کار. حیوانی که تخم می‌کند از تخم گذاشتن لذت می‌برد و آن که می‌زاید از زاییدن. یک چنین هماهنگی شدیدی در کار هست[1]. این اشتباه است که تصور شود غایت داشتن مخصوص ذی‌شعور است و وقتی گفته می‌شود طبیعت غایت دارد، اشکال شود مگر طبیعت ذی‌شعور است؟ غایت داشتن دستگاه شعوری به تبع غایت داشتن طبیعت است. غایت داشتن طبیعت به این است که حرکت می‌کند به سوی کمال خودش. به قول شیخ شعور داشتن، غیر ذی غایت را ذی غایت نمی‌کند، غایت داشتن به ذات خود شئ مربوط است، منتها یک وقت شعور به غایت دارد و یک وقت شعور به غایت ندارد.

ایشان (علامه طباطبائی) می‌گویند: عالم اعتبار از همین جا شروع می‌شود، و طوری هم تعبیر می‌کنند که اندیشه‌های اعتباری در موجودات زنده مطلقا [انسان و غیر انسان] وجود دارد، و همین تعمیم است که برای ما قابل قبول نیست. ایشان می‌گویند: رابطه‌ای است میان طبیعت و غایات خودش که این رابطه، رابطه وجوب و

---

۱. اشکال: همیشه اینجور نیست که بین لذت و نیاز طبیعت هماهنگی باشد، چه بسیار لذتهایی که به زیان طبیعت تمام می‌شود و آن را از کمال خودش دور می‌کند.

جواب: موارد انحرافی مورد نظر نیست، بخصوص در انسان که به حکم عقل کار می‌کند. منظور این است که به طور اجمال یک هماهنگی در حدی که نمی‌شود آن را حمل بر تصادف کرد وجود دارد، نه موارد استثنائی مثل حال بیماری که به دوا احتیاج هست ولی لذتی از خوردن آن به دست نمی‌آید، که آن هم از یک نوع تضاد میان دو مقتضی پیدا می‌شود که حالا خودش باز تفصیلی دارد. حیوان از دوا خوردن خودش لذت می‌برد چون به حکم غریزه کار می‌کند ولی انسان که به حکم عقل کار می‌کند لذت نمی‌برد. از تفصیل این مطلب صرف‌نظر می‌کنیم.

ضرورت است، وجوب و ضرورتی از نوع وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان هر علت با معلول خودش هست، ولی انسان در عالم اعتبار خودش می‌آید همان وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست [اعتبار می‌کند]؛ همان‌گونه که حد شیر را به انسان شجاع می‌دهد، اینجا هم می‌آید آن حد وجوب را که در طبیعت عینی [وجود دارد، میان خود و هر فعل اختیاری‌ای که تصدیق به غایت و فایده آن کرده اعتبار می‌کند؛ و] معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی‌شعور وجود دارد.

ایشان می‌گویند: چنین اعتباری در اینجا پیدا می‌شود. «خوب است» هم بیش از این نیست. وقتی می‌گوییم «باید انجام دهم»، «خوب است» هم از همین انتزاع می‌شود. البته حالا باید دید که «خوب است» از «باید» انتزاع می‌شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین اعتبار می‌دانند «خوب است» از آن انتزاع می‌شود. این «خوب است» در واقع بیان کننده یک نوع ملایمت است. این هم در واقع مثل این است که حسنهای واقعی و عینی را انسان اعتبار می‌کند. در این جاها یک حسنها و زیباییهای حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی آنها کشیده می‌شود، بعد در مورد غایت یک فعل که انسان تصور می‌کند آن را، این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. اینجا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است. این جز رابطه میان خود [و آن شیء] و ملایمت میان خود و آن شیء [چیز دیگری نیست] و ملایمت یک امر اضافی و نسبی است.

قدما قائل به این «باید» یا به تعبیر دیگر «فرمان» نبودند، آنها فقط می‌گفتند انسان فایده شیء را احساس می‌کند یا تصور می‌کند و بعد فایده شیء را تصدیق می‌کند، بعد از آن میل به آن شیء پیدا می‌شود، بعد عزم و جزم پیدا می‌شود و بعد مراتب دیگر پیدا می‌شود که مرحله آخرش مرحله اراده است. ولی این مطلب را که یک حکم انشائی هم در اینجا هست [دیگر قائل نبودند]. ایشان این مقدمات را قبول دارند ولی آن چیزی که برایش نقش اساسی قائل هستند همان حکم است، حکمی که نفس می‌کند، نه حکم به صورت یک حکم نظری که قدما به آن می‌گفتند «تصدیق به فایده»، بلکه حکم انشائی. آن مسأله عمده‌ای که ایشان روی آن تکیه دارند این است که در هر فعل اختیاری همیشه یک حکم انشائی و اعتباری و فرمان وجود دارد: باید چنین کرد و نباید چنان کرد، و همین «باید» است که انسان را وادار می‌کند که دنبال مقصد

طبیعی برود؛ و ایشان در نهایت امر همه اراده‌ها را به علم منتهی می‌کنند. این یک بحثی بوده که مثل خیلی کارهای دیگرشان یک فکری برایشان برق زده و بعد همان را دنبال می‌کنند بدون اینکه دنبال حرفهای دیگران در این زمینه بروند و ببینند دیگران در این مورد چه گفته‌اند. حتی در اموری که به کارها و حرفهای دیگران مربوط می‌شود [نیز دنبال سخن آنها نمی‌روند]. حتی یک بار به خود ایشان هم گفتم این حرفی که شما در اینجا می‌گویید با حرفی که قدما در باب فرق حکمت عملی و حکمت نظری گفته‌اند یا حرفی که آنها تصریح می‌کنند و می‌گویند حسن و قبح اعتباری است [موافق است]. قدمای ما وقتی با متکلمین طرف می‌شوند، برای برهان یک نوع مبادی ذکر می‌کنند، و وقتی برای خطابه و جدل مبادی ذکر می‌کنند از حسن و قبح‌ها نام می‌برند و تصریح می‌کنند که از حسن و قبح در مبادی برهان نمی‌شود استفاده کرد، و حسن و قبح را جزء مشهورات می‌شمارند و به «قبح ذبح الحیوانات عند اهل الهند» مثال می‌زنند. اگر انسان در سراسر فلسفه بگردد به یک مسأله نظری برخورد نمی‌کند که برای اثبات آن به حسن و قبح استناد شده باشد، به خلاف متکلمین که برای همه حرفهایشان به حسن و قبح تمسک می‌کنند، مثلًا می‌گویند قاعده لطف حسن است و فلان چیز بر خداوند قبیح است، این واجب است بر او و امثال اینها. فلاسفه اصلا اینها را امور اعتباری می‌دانند و در مسائل نظری استدلال به وسیله آنها را جایز نمی‌دانند و این نشان می‌دهد که آنها هم مثل آقای طباطبائی که خوبی و بدی را اعتباری می‌دانند، آنها هم اعتباری می‌دانستند و نظرشان همین بوده است.

شباهت نظریه علامه طباطبائی با نظریه راسل

موضوع دیگری که در اینجا هست و به حرف ایشان اهمیت بیشتری می‌دهد این است که کسانی مثل راسل که یک فلسفه نوی (به اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده‌اند، تمام حرفشان به همین یک حرف برمی‌گردد و بدون شک آقای طباطبائی از حرف آنها اطلاع نداشته‌اند، و حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتم توجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره علوم عملی و علوم اخلاقی دارند، یک فلسفه بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروزه درباره اخلاق می‌دهند همین حرف آقای طباطبائی است و شاید تکوّن این فکر برای ایشان در حدود چهل سال پیش در نجف،

مقارن با به وجود آمدن این فکر برای اروپاییان بوده و در هر صورت قطعا ایشان از نظریه آنها مطلع نبوده‌اند. در میان متجددین، این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است و اگر انسان تاریخ فلسفه راسل را مطالعه کند، مخصوصاً آنجا که راجع به نظریه افلاطون بحث می‌کند، [نظر او روشن می‌شود].

افلاطون در باب اخلاق یک سخنی گفته است که در عین اینکه سخنش عالی است ولی از نظر او حکمت نظری و حکمت عملی یک‌جورند و هر دو را با یک چشم دیده است، چون او آمده است مسأله خیر را در اخلاق مطرح کرده و گفته است اخلاق این است که انسان طالب خیر باشد و خیر خود یک حقیقتی است مستقل از نفس انسانی و باید خیر را شناخت؛ یعنی مطلوب انسان در باب اخلاق و در باب حقیقت یکی است، مثل ریاضیات که درباره اعداد بحث می‌کند که مستقل از ذهن ما یک نحوه وجودی دارند، یا پزشک که درباره پزشکی بحث می‌کند، مستقل از ذهن او جریانی در خارج هست، و همچنین علوم دیگر. از حرف افلاطون برمی‌آید که خیر اخلاقی یک امری است که مستقل از وجود انسان وجودی دارد و انسان فقط باید آن را بشناسد همچنانکه هر حقیقتی را باید بشناسد[1]. در اینجا راسل حرف خودش را می‌زند و می‌گوید: ما مسأله اخلاق را باید بشکافیم و ببینیم چه از آب درمی‌آید. افلاطون چه فکر کرده است که می‌گوید «خیر» در ماوراء وجود ما وجود دارد. آن وقت خودش تحلیل می‌کند و تحلیل او عین تحلیل آقای طباطبائی درمی‌آید، می‌گوید: اصلا خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است. مثلًا وقتی ما یک هدف و مقصدی داریم و می‌خواهیم به آن مقصد برسیم، بعد می‌گوییم فلان چیز خوب است، یعنی چه؟ یعنی برای رسیدن به آن مقصد باید از این وسیله استفاده کنیم و همین «باید استفاده کنیم» معنای «خوب است» می‌باشد، نه اینکه خوبی یک صفتی است واقعی در آن شئ. افلاطون خیال کرده است خوبی و خیریت در اشیاء وجود دارد، مثل سفیدی و کرویّت و نظایر آن، در صورتی که در اشیاء وجود ندارد. مثلًا وقتی می‌گوییم «راستی خوب است» این بسته به مقصدی است که ما برای خودمان

---

۱. از اینجا معلوم می‌شود که قدمای ما یک نوع تلفیق می‌کردند میان حرفهای گذشتگان، یک قسمت حرفهای خوب را می‌گرفتند و حرفهای نادرست را دور می‌ریختند بدون اینکه توضیح بدهند کدام حرف را گرفته‌اند و کدام را دور ریخته‌اند. در مورد اخلاق هم بسیاری از حرفهای افلاطون را گرفتند ولی این حرف افلاطون را نگرفتند و دور ریختند و دور ریختنی هم بود.

تعیین کرده‌ایم، یعنی برای وصول ما به آن مقصد معین خوب است، یعنی باید استفاده بشود. البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد، و الّا اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست. اینجاست که راسل و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند، در اخلاق که تحلیل کردند، رسیدند به اینکه اصلا خوبی و بدی [نسبی است] و اشتباهی که فلاسفه از قدیم تا به امروز دچار آن شده‌اند این است که خیال کرده‌اند مسائل اخلاقی هم مثل مسائل ریاضی و طبیعی است و درباره مسائل اخلاقی به گونه‌ای اندیشیده‌اند که در مسائل ریاضی و طبیعی می‌اندیشند؛ مثلًا همان‌طور که در طبیعت کاوش می‌کنیم که ببینیم مغناطیس فلان جور هست یا نیست، در اخلاق هم می‌خواهند ببینند که فلان کار خوب هست یا نیست؛ یعنی فکر کردند که خوبی و بدی هم یک چیز کشف کردنی است و حال آنکه مسأله بایدها و خوبها و بدها در واقع بیان کننده رابطه انسان با یک فعل معین است و ناشی از احساسات انسان است؛ یعنی طبیعت یک غایتی را می‌خواهد، بعد انسان در دستگاه شعور و ادراکش متناسب با آن خواسته یک احساساتی پیدا می‌کند، آن وقت همان چیزی را که مطلوب طبیعت است، در احساسات خودش می‌خواهد، و آخرش برمی‌گردد به اینکه «من دوست دارم» و وقتی مسأله «من دوست دارم» است، دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین‌جور دوست داشته باشد، دیگری ممکن است چیز دیگری را دوست داشته باشد. پس برای من یک چیز خوب است و برای دیگری چیز دیگر، برای مردم زمان گذشته آنچه که دوست داشتند خوب بود و برای مردم زمانهای بعد چیزهای دیگر.

البته نتیجه این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی‌حقیقت است، بعداً توضیح می‌دهیم.

اینها به نظر خودشان یک حرف بسیار بسیار جدیدی پیدا کردند، که الآن در فلسفه اروپا این حرف به شدت مطرح است و مورد قبول واقع شده و نزد آنها همه نظریات اخلاقی، نظریه افلاطون و ارسطو و کانت و اینها منسوخ شده و آخرش رسیده‌اند به همین نظریه، و گفتیم که کم و بیش در کلمات حکمای اسلامی خودمان هم این قضیه مطرح است و نقص کار آقای طباطبائی این است که این را به حرف قدمای خود ما مربوط نکرده‌اند.

آقای حائری می‌گفتند یکی از سؤالاتی که از ایشان امتحان کردند همین مسأله

بود که رابطه علوم نظری با علوم عملی چه رابطه‌ای است، چون علوم نظری با علوم عملی ارتباط دارند، بیگانه نیستند، به اصطلاح امروز علوم نظری جهان‌بینی است و علوم عملی ایدئولوژی، مثل منطق دیالکتیک و فلسفه مادی مارکسیستها که جهان‌بینی آنهاست و ایدئولوژی آنها بر اساس این جهان‌بینی است. حالا چطور از مقدماتی که سنخشان سنخ حقیقت است می‌توانیم نتیجه‌ای بگیریم که سنخ آن از سنخ انشاء است، [بحث دیگری است]. در مقدمات اگر اخبار باشد، نتیجه هم اخبار باشد اشکالی نیست، مثلًا می‌گوییم: «الف مساوی ب است و ب مساوی ج، پس الف مساوی ج است». اما در اینجا به این صورت در می‌آید: «الف مساوی ب است و ب مساوی ج، پس باید چنین باشد». چطور می‌شود از مقدمات اخباری نتیجه‌ای بگیریم که انشاء باشد؟ آیا چنین قیاسی داریم که مقدمات آن قیاس، خبر باشد و نتیجه‌اش انشاء؟ نمی‌خواهیم بگوییم نیست، اگر هست تحلیلش چیست؟ خلاصه، مقصود این است که این مسأله در اروپا به شدت مطرح است. از اینجا راسل و امثال راسل این نتیجه را می‌گیرند که اصلاً اصول اخلاقی جاودان معنی ندارد.

[به هر حال] برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه که آقای طباطبائی رسیده‌اند رسیده است. وی در کتاب تاریخ فلسفه ضمن تشریح نظریه افلاطون درباره عدالت و اعتراض معروف تراسیماخوس که به افلاطون می‌گوید «عدالت جز منافع اقویا نیست» می‌گوید: این نظر، مسأله اساسی اخلاق است و سیاست را دربر دارد و آن این است که آیا برای تمیز دادن خوب از بد، معیاری جز آنچه که به کار برنده این کلمات می‌خواهد، وجود دارد؟ اگر چنین معیاری وجود نداشته باشد بسیاری از نتایجی که تراسیماخوس گرفته است اجتناب ناپذیر است، اما چگونه می‌توان گفت چنین معیاری وجود دارد؟

و باز در جای دیگر می‌گوید: اختلاف میان افلاطون و تراسیماخوس حائز اهمیت بسیار است. افلاطون می‌پندارد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری مطلوب وی خوب است. یک نفر دمکرات که به عینیت اخلاق معتقد باشد ممکن است بپندارد می‌تواند اثبات کند که جمهوری افلاطون بد است. اما کسی که موافق تراسیماخوس باشد خواهد گفت بحث بر سر اثبات یا رد نیست و اصلاً قابل اثبات ورد نیست، بحث فقط بر سر این است که شما دوست دارید یا نه؟ شما می‌گویید خوب است، یعنی من این را می‌پسندم. این مثل مسائل سلیقه‌ای است. یکی فلان خورش را دوست دارد

می‌گوید آن خورش خوب است و یکی خورش دیگر را دوست دارد می‌گوید آن خوب است. حالا حق با کیست؟ با هر دو، هر کدام خورش معینی را دوست دارند، حکم به خوبی همان می‌کنند. در اینجا یک خوب مطلقی نداریم که با آن بسنجیم و حکم به صواب یکی و خطای دیگری بکنیم.

بعد می‌گوید اگر دوست دارید، برای شما خوب است و اگر دوست نمی‌دارید، برای شما بد است؛ اگر عده‌ای دوست بدارند و عده‌ای دوست ندارند نمی‌توان به موجب دلیل حکم کرد، بلکه باید به زور متوسل شد، همین که می‌گویند عدالت مال اقویاست. وقتی عده‌ای این را دوست دارند و عده‌ای ندارند، هر که آمد با زور آن مطلوب خودش را تحمیل کرد، آن می‌شود قانون، یا زور آشکار یا زور پنهان.

خلاصه سخن راسل این است که: مفهوم خوب و بد، بیان‌کننده رابطه میان شخص اندیشنده و شیئ مورد جستجوست، اگر رابطه رابطه دوست داشتن باشد آن را «خوب» می‌خوانیم و اگر رابطه رابطه نفرت داشتن باشد آن را «بد» می‌خوانیم و اگر نه دوست داشتن باشد نه نفرت داشتن، آن شیئ نه خوب است و نه بد.

پاسخ راسل این است که اولًا باید ریشه دوست داشتن را به دست آوریم که چرا انسان چیزی را دوست می‌دارد و چیزی را دوست نمی‌دارد. انسان چیزی را دوست می‌دارد که آن چیز برای حیات او ولو از جنبه خاص مفید و نافع باشد. به عبارت دیگر طبیعت همواره به سوی کمال خود می‌شتابد و برای اینکه انسان را در آنچه به وسیله اراده و اختیار صورت می‌گیرد وادار به عمل نماید شوق و علاقه و دوستی را در او تعبیه کرده است، همچنانکه مفهوم باید و نباید و خوب و بد را تعبیه کرده است.

طبیعت همچنانکه به سوی کمال و مصلحت فرد می‌شتابد، به سوی کمال نوع و مصلحت نوع نیز می‌شتابد. اساسا کمال فرد در قسمتهایی، از کمال نوع مجزا نیست. در اموری که کمال نوع است و کمال فرد در کمال نوع است قهراً نوعی دوست داشتن‌ها که همه افراد در آنها علی السویه هستند در همه افراد به صورت یکسان وجود پیدا می‌کند. این دوست داشتن‌های متشابه و یکسان و کلی و مطلق، معیار خوبیها و بدیها (کلی) هستند. عدالت و سایر ارزشهای اخلاقی همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال نوع به سوی آنها می‌شتابد و برای رسیدن به آنها از طریق فعل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه، بایدها و نبایدها به صورت یک سلسله احکام انشائی کلی در نفس به وجود می‌آید. پس

برای اینکه معیاری کلی در اخلاق داشته باشیم ضرورتی نیست خوبی و بدی را از قبیل سفیدی و سیاهی و یا کره بودن و مکعب بودن امور عینی بدانیم. راسل به اصل من دوست دارم به عنوان یک فرد، آنهم یک فردی که فقط به منافع مادی و جسمانی می‌اندیشد، توجه کرده است، اما به اصل من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند، یا اصل من دوست دارم به عنوان فردی که مصالح نوع را دوست می‌دارد، توجه نکرده است.

اعتبار استخدام

بعد ایشان یک حرف دیگری می‌زنند که خیلی هم آن را در جاهای مختلف مثل تفسیر المیزان تکرار می‌کنند و آن این است: یک اعتبار از اعتبارات، اعتبار استخدام است و آن این است که انسان یک رابطه‌ای دارد با قوا و اعضای خودش که این رابطه رابطه عینی و تکوینی و واقعی است. اینکه قوه دست ما در خدمت ما هست، خود این یک امر تکوینی است یعنی واقعا و تکوینا در خدمت من هست. تمام اجزاء وجودی انسان مملوک واقعی انسان است و واقعا در خدمت انسان است.

بعد می‌گویند: همین‌جور که این دست مال اوست، این ماده و این و آن را هم مال خودش می‌داند، همین‌جور هر ماده خارجی برای انسان شکل یک ابزار و یک وسیله را پیدا می‌کند؛ یعنی به همه چیز توسعه می‌دهد و این توسعه همان اعتبار است، و حد آنچه را که واقعیتش محدود به وجود خودش است توسعه می‌دهد به اشیاء دیگر؛ و این‌گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می‌دانند و بعد می‌گویند: این اعتبار اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و اینها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می‌کند؛ و این را هم یک اعتبار عمومی و یک امر فطری برای انسان می‌دانند که انسان بالطبع استثمارگر آفریده شده است؛ بعد مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می‌خواهند بپذیرند، که اتفاقا در این مقاله راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند ولی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره بقره «کان النّاس امّة واحدة ...» بحث کرده‌اند و شاید بین گفته‌های ایشان در جاهای مختلف اختلاف هم وجود داشته باشد.

در اینجا می‌خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است، در عین حال عدالت

اجتماعی هم یک امر فطری است، ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند و یک امر فطری یک امر فطری دیگری را تعدیل می‌کند؛ و گاهی در تفسیر تصریح می‌کنند که انسان مدنیّ بالطبع نیست بلکه مدنیّ بالتبع است. در اینجا می‌گویند انسان مدنیّ بالطبع است ولی طبعی که اینجا می‌گویند همان تطبّعی است که جاهای دیگر می‌گویند، یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه اجتماعی آفریده شده باشد، اجتماعی بودن را نتیجه تعادل و تزاحم دو غریزه می‌دانند. در این جهت حرف ایشان تا اندازه‌ای شبیه حرف پیروان نظریه تکامل و داروینیستهای امروز می‌شود که اصل در انسان و حیوان تنازع است. همین اصل استخدام بالاخره صورت محترمانه‌ای از تنازع بقاست که اصل در انسان تنازع است و تعاون در اثر تنازع پیدا شده است؛ انسان به حسب غریزه برای بقا تنازع می‌کند، ولی دشمن که همیشه یک چیز نیست، چند تا انسان وقتی در مقابل دشمن مشترک قرار می‌گیرند، با عقل خودشان احساس می‌کنند که به تنهایی نمی‌توانند با او معارضه کنند و یگانه راه تقاومشان همدست شدن با دیگران است و از اینجاست که اساس تعاون به وجود می‌آید، مثل پیمانهای سیاسی که دولتها با یکدیگر می‌بندند. این پیمانها که روی حس انسانی نیست، تنها برای دفع خطر مشترک است، و در حقیقت این تعاون ناشی از تنازع است، و لهذا دشمن مشترک که از بین برود جنگ بین دوستها شروع می‌شود، و باز پس از مدتی میان گروه غالب اختلاف پیدا می‌شود و جنگ در می‌گیرد و همچنین؛ و اگر در نهایت امر دو نفر باقی بمانند، بین آنها هم جنگ واقع می‌شود. و هرچه که دستورهای اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی و اینها داریم، اگر ریشه‌اش را بگردیم از تنازع ناشی می‌شود، و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است. این حرف پیروان نظریه تکامل است و می‌شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (علّامه طباطبائی) استنباط کرد. هرچند صریحا چنین حرفی را نزده‌اند ولی لازمه حرفشان این است.

اشکال

یک خدشه یا توضیح و تفسیری در اینجا هست و آن اینکه این اصل استخدامی

که ایشان در مطلق جانداران قائل هستند قابل قبول نیست. ما هم در پاورقیهایی که در آنجا نوشتیم مطلب را طوری طرح کردیم که چنین تعمیمی در آن نبود. در انسان هم، در همه افعال اختیاری‌اش نیست، در پاره‌ای از افعال اختیاری انسان یعنی آنهایی که با فکر و اندیشه انجام می‌دهد صادق است. در اینجاست که مسأله باید و نباید و مفهوم حسن و قبح عقلی جریان دارد. ولی انسانی که به مرحله رشد نرسیده باشد، مثل کودکی که شیر می‌خورد، کارهایش به کارهای طبیعی و غریزی شبیه‌تر است، بلکه حقیقتا هم غریزی است. حیوان علی‌رغم آنچه گفته‌اند که متحرک بالاراده است مسامحهٔ، متحرک بالمیل است. انسان رشد یافته است که متحرک بالاراده است. میان اراده و عقل از یک طرف ارتباط است، و میان میل و شهوات از طرف دیگر. میل یک حالت انفعالی است. حیوان یا انسان که از روی میل کاری را انجام می‌دهد، به هر اندازه که تحت تأثیر میل باشد و با میل آن کار را بکند، آگاهی و فکر و عقل و اینها کنار می‌روند و بیشتر حالت غیر اختیاری پیدا می‌کند. مثلًا انسان وقتی غذایی را می‌بیند میل به آن پیدا می‌کند، دست می‌برد به سوی آن غذا، مثل این است که از بیرون یک رابطه‌ای با انسان برقرار شده است که انسان را می‌کشد به سوی خودش. برعکس، وقتی انسان کاری را با اراده انجام می‌دهد، خودش [را] از بیرون می‌برد و از درون خودش تصمیم می‌گیرد. مثلًا اگر میل به غذایی داشت، با خودش حساب می‌کند که خوردن این غذا چه عوارضی به‌بار خواهد آورد، و با اینکه غذای دیگر نامطلوب است با اراده به سوی آن دست دراز می‌کند، در صورتی که میل به غذای دیگر داشت، ولی اراده خود را جمع می‌کند. اراده حالت «خود را از بیرون جمع کردن» دارد و لذا اراده مساوی است با آزادی. عقل و اراده، انسان را از کشش میلها آزاد می‌کند و به خود متکی می‌کند و با فکر علی‌رغم میل خودش رفتار می‌کند. البته ممکن است میل و اراده در یک مورد جمع شوند، یعنی هم به یک چیزی میل باشد و هم به حکم عقل باشد[1].

---

۱. سؤال: در جایی که میل پیدا می‌شود و [انسان] دست می‌برد، آیا اصلًا اراده نیست، یا هست ولی سریع است؟
جواب: اراده ضعیفی است. من نمی‌گویم هیچ چیز وجود ندارد، مقصود این است که روشن شود اراده و میل دو چیز است و انسان هرچه محکوم میل باشد اراده در او ضعیف‌تر است. این حرفی که حاجی و حتی خود آخوند (البته در بعضی جاها، زیرا در جاهای دیگر خلاف آن را گفته) و حتی شیخ هم گفته که اراده و شوق یکی است [حرف درستی نیست]. ولی در جاهای دیگر تصریح می‌کنند، خود شیخ هم تصریح می‌کند که اراده غیر از شوق ←

مسأله بایدها و نبایدها برای انسان عاقل مطرح است، همان طوری که قدمای ما هم آن را جزء عقل عملی می‌دانند نه نفس از جنبه عملی، آنها هم این احکام را احکام عقل عملی می‌دانند. حسن و قبح، حکم عقل عملی است، آن قوه مفکره درک‌کننده «کلی» از آن جنبه‌ای که بدن را تدبیر می‌کند، و الّا در مورد انسان از آن حیث که حکم عقل بر او حاکم نیست، یا حیوان، هیچ اعتباری نیست، و این مجاز اتفاقا یکی از مختصات انسان است. این انسان است که اندیشه‌اش به حدی رسیده که حد یک شئ را به شئ دیگر می‌دهد و به انسان زیبا می‌گوید «ماه». یک موجودی به نام «ماه» می‌بیند و یک موجودی به نام «انسان»، و در آن یک حسن و زیبایی می‌بیند و نسبت به آن احساساتی دارد و بعد حد آن را بر این منطبق می‌کند تا احساساتی که نسبت به آن دارد بر این منتقل کرده باشد. این عمل یکی از نشانه‌های رشد انسانی است و حیوان ابدا قادر نیست چنین تصرفاتی بکند. این کار در واقع مثل یک نوع گریم و توالت کردن است که انسان در حس خودش یک زیبایی برای یک انسان احساس می‌کند، بعد یک زیباییهای عرضی به آن اضافه می‌کند. در عین اینکه می‌داند این زیباییها مال خود آن انسان نیست، مال آب و رنگ و خال و خط است، ولی همین آب و رنگ که از بیرون آورده و به آن اضافه کرده، باعث می‌شود که احساساتش نسبت به آن شخص مضاعف می‌شود، نه اینکه دو احساس دارد، یکی مال آب و رنگ و دیگری مال شخص. در مجاز و تعبیرات شاعرانه هم همین‌طور است. وقتی [انسان] حد یک شئ را به شئ دیگر می‌دهد، اصلا در نظرش این شئ زیباتر می‌شود، مثل رودکی که برای امیر سامانی آن شعرها را گفت. بخارا که همان بخارا بود، در عین حال چنان وضع را در نظر او زیبا جلوه داد که [او را از جا کند][1]. اینها از معجزات فکر انسان است[2].

→

است. اراده آن حالت اجماع نفس است، حالت تصمیم‌گیری نفس است که عقل دخالت کرده و محاسبه به میان آمده و ترجیح عقلی انجام گرفته است. هرچه اینجور باشد اراده قویتر است.

۱. رجوع شود به اصول فلسفه (مجموعه آثار ۶، ص ۳۸۲).

۲. سؤال: آیا انعکاس شرطی پاولوف همین نیست؟

جواب: نه، این نیست. انعکاس شرطی پاولوف نه مربوط به حرف مادیها می‌شود در مورد ادراک که می‌خواهند فکر را به نحو مادی توجیه کنند [و نه مربوط به مسأله اعتباریات]. او از یک امر قهری که برای انسان پیدا می‌شود صحبت می‌کند. مسأله تداعی معانی یا انعکاس شرطی یک مطلب است و مسأله اعتبار و مجاز مطلب دیگر. انعکاس شرطی معنایش این است که چیزی به دنبال چیز دیگر می‌آید، ولی در اینجا توالی و به دنبال هم آمدن مطالب نیست، بلکه چیزی را چیز دیگر می‌بیند، یعنی آن را به این ضمیمه می‌کند و حد یک شئ را به شئ دیگر

←

پس یک اشکالی که به حرف ایشان (علامه طباطبائی) وارد است این است که عالم اعتبار را به همه موجودات زنده نمی‌شود [تعمیم] داد، عالم اعتبار مخصوص به انسان است، آنهم عقل عملی انسان.

بعد ایشان بحث «ادراکات اعتباری» را ادامه می‌دهند [1] که بیشتر به درد علم اصول می‌خورد تا فلسفه اخلاق، و آن مقداری که با فلسفه اخلاق مربوط می‌شود همین مقداری است که بیان شد.

«باید» های ثابت و «باید» های متغیر

سپس ایشان می‌گویند: این «بایدها» و «نبایدها» را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقصدها اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد متغیر است قهراً احکام هم متغیر خواهد بود، چون تا وقتی آن مقصد هست این «باید» هم هست، وقتی آن مقصد تغییر کرد قهراً آن «باید» هم تغییر می‌کند، و لهذا ایشان می‌گویند: ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی ادراکات موقت و غیر جاویدند؛ و تقریبا به حرف اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد. بله، ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات [باقی است] و یک سلسله اصول برای اعتبارات قائل هستند که لا یتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند[2]. این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات وجوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قائل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کند.

از اینجا ما باید وارد بحث «باید» ها بشویم. بدون شک بعضی از بایدها فردی و

→

می‌دهد، نه اینکه تصورها پشت سر یکدیگر می‌آیند که تداعی معانی است. اینجا وحدت دو شئ و «این آن است» است نه توالی چیزهای گوناگون. در این روضه‌ها و مرثیه‌ها که باعث گریه می‌شود از همین راه است، یک تعبیر شاعرانه می‌کنند و احساساتی که انسان راجع به آن مطلب دارد با احساساتی که نسبت به این مفهوم دارد یکی می‌شود و باعث گریه می‌شود.

۱. رجوع شود به اصول فلسفه، اواخر مقاله ششم.

۲. البته ایشان راجع به این مسأله زیاد بحث نکرده‌اند ولی اساس تئوریشان بر این است که ما دو گونه اعتبار داریم و اعتبارهای ثابت به عدل و ظلم و امثال آن مثال می‌زنند و می‌گویند حسن عدل و قبح ظلم یک امر اعتباری است ولی اعتبار ثابت و لا یتغیر است، اما خیلی از اعتبارات داریم که اینها اعتبارات متغیرند.

جزئی است. مثلًا این شخص به درس معینی نیاز دارد، می‌گوید: من باید بروم به این درس. شخص دیگر به آن درس احتیاج ندارد، می‌گوید: من نباید بروم به آن درس. و اساساً دو شخص که با هم می‌جنگند هر کدام با «باید» می‌جنگند. در این مطلب شکی نیست که بایدهای فردی و جزئی نسبی هستند و نسبت به افراد متغیرند. مثلًا وقتی می‌گوییم این غذا برای من خوب است، این یک جنبه نظری دارد، یعنی من تشخیص دادم این غذا برای من مفید است، و یک جنبه عملی، یعنی باید آن را بخورم. خلاصه این‌گونه بایدهای جزئی متغیر است. در باب اخلاق، مسأله این است که آیا یک سلسله بایدهای کلی و مطلق که همه انسانها مانند یکدیگر در آنجا حکم می‌کنند، داریم یا نه؟ که هر وجدانی درباره آنها حکم یکسان داشته باشد و همه ملهم به آن باشند: «فالهمها فجورها و تقویها»[1]، «و اوحینا الیهم فعل الخیرات»[2] که از نظر ایشان (علّامه طباطبائی) با «اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات» مفهومش فرق دارد. آیا چنین بایدهایی داریم یا نداریم؟ و اگر داریم، بنابر این مبنا که هر بایدی برای رسیدن به مقصدی است، این بایدهای کلی چگونه توجیه می‌شوند؟ اتفاقاً از اینجا ما به نتایج عالی می‌رسیم. همین‌قدر کافی نیست که در فرق میان حکمت نظری و حکمت عملی بگوییم: آن یک سلسله «است» هاست و این یک سلسله «باید» ها. مطلق «باید» برای تفسیر حکمت عملی کافی نیست. حکمت عملی بالاخره حکمت است، و حکمت مربوط به امور کلی است، پس حکمت عملی به بایدهای کلی باید تفسیر شود، و الا در هر کاری- هندسه، صنعت و غیره- یک سلسله «باید» هست؛ اینها که حکمت عملی نمی‌توانند باشند. بحث در بایدهای کلی است که همه اذهان آن بایدها را دارند، پس ناچار آن «باید» ها باید برای مقصدهایی باشد که آن مقصدها فردی و جزئی نباشند.

مسأله مهم در این باب این است که اساساً مسائل اخلاقی را از چه راه می‌شود ثابت کرد؟ و از چه راهی می‌شود برهان اقامه کرد که این اخلاق خوب است و آن اخلاق خوب نیست؟ آقای طباطبائی تصریح می‌کنند که اینها برهان بردار نیست، برهان در امور اعتباری نمی‌آید، فقط از راه لغویّت می‌شود اینها را ثابت کرد، یعنی اگر ذهن چیزی را اعتبار می‌کند، برای هدف و مقصدی است، و اگر [او را] به آن هدف

---

۱. شمس/ ۸.

۲. انبیاء/ ۷۳.

نرساند باطل است. غیر از راه لغویّت راه دیگری ندارد. یک امر عینی نیست که ما بخواهیم تجربه کنیم. نه از طریق قیاسی و منطقی و نه از طریق تجربی [قابل اثبات نیست]. اما از طریق قیاسی به دلیل اینکه مبادی قیاس باید از بدیهیات اولیه یا محسوسات یا وجدانیات و یا مجربات باشد، در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم خوب و بد، و مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود و بایدها و نبایدها تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست، مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هر کدام و هر دسته و یا هر طبقه و یا هر ملت و یا پیروان هر عقیده هدفها و خواسته‌های متفاوت دارند و هر گروهی چیزی را دوست می‌دارد. پس بایدها و نبایدها و قهراً خوبیها و بدیها کاملا امور نسبی و ذهنی می‌باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینی نیست که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفا در امور عینی جریان می‌یابد.

اکنون باید مسأله را در دو مرحله بررسی کنیم؛ یکی اینکه ببینیم آیا عملا یک احکام مشترک و کلی و دائم در وجدان افراد وجود دارد یا ندارد؛ یعنی آیا علاوه بر خوبی و بدی‌های موقت و جزئی و فردی که به طور قطع وجود دارد، آیا در وجدانها یک سلسله مسائل هست که دیدگاههای افراد در آنها یکسان باشد؛ یعنی جنبه فردی و «برای من» در کار نباشد مثل سلیقه‌ها و مذاقهای شخصی که در آنها تنها مسأله «برای من» مطرح است؛ آیا چنین احکام کلی که حتی انسان احیانا علی‌رغم خوبیها و بدیهای فردی حکم کند، وجود دارد یا ندارد؟

دوم اینکه ببینیم اگر چنین «باید» های کلی داشته باشیم ریشه و مبنای آنها چیست؟

آیا بایدهای کلّی وجود دارد؟

ممکن است کسی بگوید: تحلیل مطلب را من نمی‌دانم، همین‌قدر می‌دانم که من و همه افراد دیگر یک حکم کلی داریم که مثلًا حکم می‌کنیم به اینکه راستی فی حد ذاته خوب است، حالا ریشه خوبی هرچه می‌خواهد باشد و ریشه این حکم هرچه می‌خواهد باشد؛ یا مثلًا پاداش نیکی را به نیکی دادن خوب است، نه پاداش

نیکی به بدی، و این حکم در ماورای منافع فردی قرار دارد، و حتی اگر بگویند یک کسی در هزار سال پیش پاداش نیکی را به نیکی داد، مورد تحسین ماست، و یا یک کسی پاداش نیکی را به بدی داده است، مورد تقبیح ماست، کار اولی را خوب و کار دومی را بد می‌دانیم.

کسی نمی‌تواند انکار کند که دو نوع کار وجود دارد، یک نوع بـرای بشـر قابـل ستایش است، قابل تحسین و با ارزش است، و یک نوع کارهاست که یا بی‌ارزش است و یا ضدارزش. انسان اگر ذهن خودش را مجرد کند و دو نوع کار و دو کارکننده مثلًا ابوذر و معاویه را در کنار یکدیگر قرار بدهد و بخواهد درباره آنها حکم کند، می‌بیند ابوذر کسی بوده که معاویه حاضر شده بود مال و منال و همه چیز در اختیار او قرار دهد و او را از هر جهت تأمین کند، فقط او در برابر این مواهب، خودش را وابسته به او کند و از مبادی و اصول خودش که یک اصول انسانی است دست بردارد. در مقابل، معاویه را یک شخص نیرنگ‌باز و کسی که همه چیز را می‌خواهد وسیله برای خودش قـرار بدهد می‌یابد. طبعاً آن انسان اولی (ابوذر) را تقدیس می‌کند و دومی را تقبیح. این امر را در موارد دیگر که سابقه ذهنی هم وجود نداشته باشد مثل چومبه و لومومبا نیز می‌توان آزمایش کرد و عینا همان نتیجه سابق را به دست آورد.

پس حرف اول این است که ما کار نداریم که آمدند تحلیل کردند و گفتند همـه خوبیها و بدیها برمی‌گردد به اعتبار و دوست داشتن‌ها. بسیار خوب، این مطلـب سـر جای خود محفوظ، در درجه اول ما می‌خواهیم ببینیم که چنین احکام عام مشترک در همه افراد بشر وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد (که وجود هم دارد) در درجه دوم پی توجیهش می‌رویم که ببینیم آن‌طور که گفته‌اند قابل توجیه نیست؛ یا نه، حتـی بـر اصولی که آقای طباطبائی و امثال راسل گفته‌اند قابل توجیه است؟

توجیه «باید» های کلی

گفتیم دو نوع باید و نباید داریم؛ یک نوع باید و نبایـد فـردی و جزئـی کـه در روزمرّه با آن مرتب مواجه هستیم: من باید فلان غذا را بخورم، من باید فلان لباس را بپوشم و نظایر اینها. نوع دوم بایدها و نبایدهای کلی که نمونه آن ذکر شد.

حالا این خوب و بدهای کلی چه ریشه و چه مبنایی دارد؟ بعد از آنکه خوبی و

بدی را یک صفت عینی ندانستیم به معنایی که متکلمین می‌گویند که حسن و قبح، ذاتی است، ذاتی به معنای اینکه صفت عینی اشیاء است، و قائل به چیزی شدیم که در نهایت امر به رابطه میان انسان و آن شئ مربوط می‌شود، باید ببینیم بر این مبنا خوبی و بدی‌های کلی چگونه توجیه می‌شوند؟ سه نوع توجیه در اینجا هست.

توجیه اول

توجیه اول این است که انسان یک انگیزه‌هایی دارد که برای تأمین نیازها و احتیاجات فردی است، مثل اینکه مثلًا گرسنه است، باعث و انگیزه پیدا می‌کند که غذا بخورد، و نظایر اینها.

انسان یک نوع انگیزه‌های دیگر دارد که انگیزه‌های نوعی است؛ یعنی واقعا دوست دارد چیزی را که آن چیز برای خودش نیست، برای غیر است؛ دوست دارد غیر سیر بشود همچنانکه دوست دارد خودش سیر بشود. خدا انسان را این‌جور آفریده است.

اگر این توجیه را بپذیریم، آن حرف آقای طباطبائی خلل پیدا می‌کند که می‌گفتند: دستگاه احساسی انسان متطابق با دستگاه طبیعی و تکوینی اوست؛ یعنی هرچه که طبیعت فردی و شخصی او به سوی آن حرکت می‌کند، دستگاه احساساتی و انگیزه‌ای او هم در خدمت آن است. قهراً ایشان اصل استخدام را یک اصل عمومی می‌گیرند، و توجیه ذکر شده با حرف ایشان منافات دارد؛ [چون طبق این توجیه] یک کار، یک نوع کار، اگر به خود فرد برگردد، می‌شود عادی و مبتذل؛ خود آن کار عینا وقتی به غیر برگردد، می‌شود متعالی و مقدس. غیریت ملاک تقدس و خودیت ملاک عدم تقدس می‌شود. هرچه برای خود بود عادی و مبتذل است و هرچه برای غیر بود عالی و مقدس است؛ یا به تعبیر دیگر اگر برای خود بود برای فرد است [و می‌شود کار غیر اخلاقی] و اگر برای غیر بود و برای انسان بما هو انسان بود یعنی انگیزه کلی انسانها بود و به همه انسانها تعلق گرفت، این می‌شود اخلاقی. پس معیار اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن، به یک تعبیر خود بودن و خارج از خود بودن است، و به تعبیر دیگر فردی بودن و کلی بودن است، کلیت است که ارزش می‌دهد به کار، با اینکه ماهیت فعل با فعل فردی فرق نکرده است.

پس درست است که خوبی به معنای این است که «من دوست دارم» ولی یک وقت دوست دارم برای خودم، و یک وقت دوست دارم برای دیگران، و قهراً آنچه که برای دیگران دوست دارم و خیر و نفع دیگران در آن است جنبه کلیت و جنبه دوام پیدا می‌کند و قهراً اخلاق، هم کلی می‌شود و هم دائم، و کار اخلاقی می‌شود «کاری که از دوست داشتن خیر و نفع دیگران سرچشمه بگیرد» و این می‌شود یک اصل کلی دائم، و این تعریف از اخلاق، چیزهایی مانند دروغ مصلحت آمیز را هم توجیه می‌کند. «راستی» چرا خوب است؟ برای اینکه خیر عموم در راستی است. اگر راستی مفسده‌آمیز بود بد است، زیرا راستی بماهو راستی خوب نیست، آنچه که ملاک اصلی خوبی است خدمت به دیگران است. راستی در یک جا که خیانت به دیگران شد، می‌شود بد. اگر ما بخواهیم اینچنین بگوییم، اخلاق فقط جنبه اجتماعی پیدا می‌کند. پس [طبق این توجیه] ما می‌رسیم به یک اصل کلی اخلاقی جاوید، قائل هستیم که خودش لا یتغیر است ولی مصداقهایش تغییر می‌کند، و فرق است میان اینکه خود اصل اخلاقی تغییر کند و ثابت نباشد، و اینکه اصل ثابت باشد ولی مصداقها متغیر باشند؛ و بحث در این است که آیا اصول اخلاقی ثابت است یا ثابت نیست؟ و طبق این توجیه ما تمام اخلاقها را به یک اصل ثابت دائمی که همان «خدمت به دیگران» باشد برمی‌گردانیم.

این، یک نظریه در توجیه «باید» های کلی است که با خدشه‌ای که از جانب نظریه آقای طباطبائی بر آن وارد می‌شود [نمی‌توان به آسانی آن را پذیرفت]، زیرا به این زودی‌ها نمی‌شود از اصل آقای طباطبائی گذشت و قائل به ناهماهنگی میان دستگاه ادراکی و دستگاه طبیعت فردی گردید که طبیعت فردی و شخصی انسان به یک سو حرکت کند و طبیعت ادراکی او به سوی دیگر، و بدون اینکه کمال فردی در کار باشد، [طبیعت ادراکی انسان] تنها در پی‌کمال نوعی باشد و دستگاه ادراکی که در خدمت دستگاه طبیعی است و باید هم باشد در خدمت نوع قرار بگیرد بودن اینکه ارتباطی به فرد و منافع او داشته باشد[۱]

---

۱. اشکال: به طوری که گفته شد، خدمت به نوع هم جزء طبیعت انسان است.

جواب: نه، طبیعت فرد نیست.

- فرد احساس می‌کند که از احسان به دیگران لذت می‌برد.

←

توجیه دوم

توجیه دوم نظریه‌ای است که برخی از معاصرین امروزه پیرو آن هستند، می‌گویند امکان ندارد انسان چیزی را بخواهد که به «من» او ارتباط نداشته باشد و پای «خود» در کار نباشد. انسان از هرچه لذت ببرد آخرش به «خود» برمی‌گردد (به نوعی)، ولی انسان دارای دو «خود» است، یک خود فردی و یک خود اجتماعی[1]. انسان از نظر زیستی یک فردی است و یک «من» احساس می‌کند که من فردی و شخصی است [و از نظر اجتماعی «من» دیگری احساس می‌کند که من جمعی است] و هر فرد دو احساس «من» دارد، گاهی من فردی را احساس می‌کند و گاهی من جمعی را، و به قول اینها جامعه در فرد به خودآگاهی رسیده است، یعنی جامعه وجود خودش را در وجود فرد احساس می‌کند.

یک حرفی عرفا دارند شبیه این، و همچنین ویلیام جیمز هم حرفی شبیه به این حرف دارد (با تفاوتهایی). عرفا تقریبا قائل به یک نوع وحدت میان نفوس هستند و می‌گویند وقتی انسان می‌گوید «من» و خود را مجزا خیال می‌کند، اشتباه می‌کند؛ و «خود» واقعی را آخرش برمی‌گردانند به ذات حق، و این من فردی را چیزی جز یک تجلّی از آن من واقعی نمی‌دانند. در واقع مثل این است که یک روح کلی وجود دارد که این روح کلی تجلیاتی در افراد مختلف دارد، همه این «من» ها به یک «من» برمی‌گردد.

→

جواب: این لذت بردن گزاف نیست؛ تا خود طبیعت فردی به کمال نرسد نمی‌تواند لذت ببرد. بوعلی یک حرف خوبی دارد، می‌گوید: اگر انسان لذت را ادراک می‌کند، نه این است که طبیعت یک جریانی دارد و احساس یک جریان دیگر، آن همان طبیعت است که به کمالش می‌رسد. وقتی طبیعت به کمالش می‌رسد، اگر معلوم به علم حضوری باشد، باعث احساس لذت می‌شود؛ یعنی همان نفس عبور طبیعت از قوه به کمال، وقتی معلوم به علم حضوری باشد، عین لذت است؛ یعنی لذت «نیل» است، نفس نیل طبیعت به کمال است در صورتی که مقرون به ادراک باشد، و ممکن نیست که انسان لذت ببرد در حالی که طبیعت به کمالی نرسد.

۱. این مطلب براساس مسأله‌ای است که دورکهیم مطرح کرد و آقای طباطبائی هم بدون اطلاع از نظر آنها از قرآن استنباط کرده‌اند. مسأله این است که جامعه شخصیت دارد، نه شخصیت اعتباری، بلکه شخصیت واقعی دارد، و ترکیب جامعه از افراد ترکیب اعتباری نیست، و اینجور نیست که افراد اصالت دارند و جامعه مؤلف از آنهاست؛ نه، واقعا جامعه به نوعی خاص ترکیب می‌شود و یک مرکب منحصر به خود است، منتها مرکب است واقعا، و همه افراد که از خود اراده و استقلال دارند، همه اجزاء یک «من» هستند.

ویلیام جیمز هم روی یک تجربه‌های روانشناسی به این مطلب رسیده است؛ او هم می‌گوید: ضمیرهای افراد در باطن یک نوع ارتباط و اتصال با یکدیگر دارند که غالبا به آن اتصال آگاه نیستند؛ یک شخصی که تزکیه نفس بکند می‌تواند به ضمایر دیگر اطلاع پیدا کند از راه ارتباط درونی ضمایر با یکدیگر، ارتباطی که ناشی از اتصال همه به منبع الهی می‌باشد.

جامعه‌شناسی این حرف را نمی‌زند، جامعه‌شناسی می‌گوید: افراد بعد از ترکیب، یک «خود» و یک واقعیت فرهنگی به وجود می‌آورند که این واقعا یک واقعیتی است، گاهی انسان این «من» را احساس می‌کند که این من، من فردی نیست، بلکه در اینجا کل را احساس می‌کند. آنوقت انسان دو نوع کار می‌کند یک نوع را برای من فردی می‌کند و نوع دیگر را برای من جمعی خودش می‌کند. در آن نظریه اول، تکیه بر دو انگیزه‌ای بودن انسان بود، یک کار برای «من» می‌کند و کار دیگر را برای جز «من». این نظریه دوم می‌گوید: نه، انسان دو «من» دارد و دو احساس دارد: من فردی و احساسی که برای من فردی کار می‌کند، و من جمعی و احساسی که برای من جمعی کار می‌کند؛ و وقتی پای من جمعی به میان آمد باز همان حرف اول پیش می‌آید که ارزش کار اخلاقی این است که برای من فردی نباشد و برای من جمعی باشد. «من جمعی» امر کلی و دائم هم هست، و نتیجه این نظریه دوم این می‌شود که «هر کاری که منبعث از من جمعی انسان باشد اخلاقی است، و هر کاری که منبعث از من فردی باشد اخلاقی نیست». البته ممکن است مصداقهای این اصل تغییر کند ولی به هر حال یک اصل کلی دائم می‌تواند باشد. این هم نظریه دوم توجیه «باید» های کلی.

توجیه سوم

نظریه سوم در توجیه «بایدهای کلّی» این است که: مطلب همین است و انسان امکان ندارد کاری را بکند که به هیچ نحوی به شخصیت او ارتباط نداشته و صد در صد استخدام شده باشد برای دستگاه دیگری بدون اینکه به کیان او هیچ ارتباط داشته باشد؛ نه، این ممکن نیست. انسان دارای دو «من» است: من سفلی و من علوی، بدین معنی که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است، در یک درجه حیوان است مانند همه حیوانهای دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است. و تعجب است چرا

آقای طباطبائی این حرف را نزدند با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق جور درمی‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان» مقصود واقعیت انسان است نه فقط طبیعت مادی. انسان دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل‌تر وجود انسان است، واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می‌شود طبیعت انسان به سوی کمال می‌شتابد، مقصود [تنها] طبیعت حیوانی [نیست، بلکه] واقعیت انسان است.

انسان این «من» علوی را کاملًا در خودش احساس می‌کند و بلکه این «من» را اصیل‌تر هم احساس می‌کند. در وقتی که میان مقتضیات حیوانی و آنچه انسان با عقل و اراده خودش برخلاف مقتضیات حیوانی‌اش تشخیص داده است مبارزه در می‌گیرد و انسان تصمیم می‌گیرد مقتضای عقل را بر جنبه‌های حیوانی غلبه بدهد، دو حالت پیدا می‌کند، گاهی موفق می‌شود و گاهی موفق نمی‌شود. مثلًا در مورد غذا خوردن و کیفیت و مقدار آن، عقل مقتضایی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر؛ انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می‌گیرد حالتش حالت یک انسان شکست خورده است و وقتی که بر میل و شهوت غالب می‌شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می‌کند، و حال آنکه در واقع کسی بر او پیروز نشده و یا بر کسی پیروز نشده، یک جنبه وجودش بر جنبه دیگر غالب شده و به حسب ظاهر مطلب باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی، چون هر دوی آنها در مملکت وجودش واقع شده است. ولی عملًا می‌بینیم اینجور نیست، در موقع غلبه عقل احساس پیروزی می‌کند و هنگام غلبه شهوت احساس شکست. این برای آن است که «من» واقعی‌اش همان من عقلانی و ارادی است و جنبه حیوانی که جنبه سفلی اوست در واقع یک مقدّمه‌ای است برای «خود» واقعی او، جنبه سفلی یک خودی است که در عین حال جز خود است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی، چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد، می‌شود کار علوی و کار ارزشمند، و کاری که با جنبه

علوی روح ما سر و کاری ندارد می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل.

ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند، که معنای «خوب بودن و خوب نبودن»، «باید و نباید»، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ من سفلی یا من علوی؟ آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش، و اینکه انسان برای اخلاق یک علوّی احساس می‌کند ناشی از همین جاست، و اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علوّ و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد و همه نقصها هم به عدم.

طبق این نظر راستی، درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با من علوی انسان است. حکما هم گفته‌اند حکمت عملی مربوط به فعل اختیاری است از نظر اینکه افضل و اکمل چیست، و می‌خواهند مطلب را در نهایت امر به نفس برگردانند، و تصریح هم می‌کنند که نفس انسان دوگونه کمال دارد: کمال نظری و کمال عملی؛ یاد گرفتن‌ها و به دست آوردن حقایق عالم کمال نظری نفس است، و اخلاق فاضله کمالات عملی نفس است، یعنی نفس را در مقام عمل رشد می‌دهد و رابطه‌اش را با بدن متعادل می‌کند و به آنچه که کمال واقعی نفس هست کمک می‌کند.

اگر این مطلب را بگوییم، به یک اصل اسلامی بسیار بزرگی می‌رسیم که حکما نگفته‌اند و آن اینکه: انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که [همان] جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند، بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد، و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند، مانند حیوانات که به حکم غریزه هدایت می‌شوند به نفع و ضررشان. نفس انسان نیز در ماوراء طبیعت کمالاتی دارد، بعضی کارها و ملکات متناسب با آن کمالات است؛ و بایدها و نبایدها و خوب و بدهای کلی توجیهش این است که: انسانها در آنچه کمال نفسشان هست متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند دوست

داشتن‌ها هم همه یک‌رنگ می‌شود، دیدگاهها هم در آنجا یک‌رنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسانها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضعها و موقعهای مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسانها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوبها و بدها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود. آن دو نظریه سابق فقط اخلاق اجتماعی مثل ایثار و کمک به غیر و امثال آن را می‌تواند توجیه کند اما چیزهایی از قبیل صبر و استقامت را نمی‌تواند توجیه کند، به خلاف این نظریه اخیر که همه اصول اخلاقی را می‌تواند توجیه کند. با آنکه ما اصل مطلب را قبول کردیم که تمام خوبیها و بدیها بیان کننده رابطه شیء است با کمال خودش، در عین حال [اصول اخلاقی] می‌تواند مشترک، کلی و دائم باشد.

۴ آیا فلسفهٔ «بودن» خردگراست و فلسفهٔ «شدن» طبیعت‌گرا؟

قبلاً دیدیم که آندره پی‌یتر بعد از اشاره به مسأله جاودانگی حقیقت و اصول اخلاقی، حرف عجیب دیگری می‌زند و می‌گوید فلسفه‌های «بودن» به منطق منتهی می‌شد و فلسفه‌های «شدن» به فلسفه تاریخ[1]. در گذشته هم گفتیم که این، حرف نادرستی است؛ تعبیر درست– البته بنا بر قول مارکسیستها– این است که بگوییم فلسفه بودن به نوعی منطق منتهی می‌شود که به قول اینها همان منطق جامد است و فلسفه شدن به نوع دیگر از منطق منتهی می‌شود که همان منطق دینامیک است، نه اینکه یکی به منطق گرایش داشته باشد و دیگری به فلسفه تاریخ. منطق طرز تفکر است و فلسفه تاریخ خود نوعی فلسفه است و اشتباه است که ایندو را در برابر یکدیگر قرار دهیم.

بعد تقریبا برای تعلیل اینکه چرا گروهی پیرو فلسفه «بودن» و گروهی پیرو فلسفه «شدن» هستند می‌گوید بعضی خردگرا هستند و بعضی طبیعت‌گرا، که این، تعبیر دیگری است از این مطلب که بعضی درون‌گرا هستند و بعضی برون‌گرا؛ یعنی بعضی به طبیعت توجه دارند و چون طبیعت را دائما در تغییر می‌بینند لذا فلسفه‌شان

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۱۷.

می‌شود فلسفه حرکت و فلسفه شدن، و بعضی دیگر که خردگرا و درون‌گرا هستند چون سر و کارشان با انتزاعات ذهنی است و آنها از امور ثابت هستند لذا جهان را هم ثابت می‌بینند.

در پاسخ به این سخن باید گفت مگر خود هگل که بزرگترین فیلسوف «شدن» است خردگرا نبود؟ خردگراتر از هگل ما کسی را نداریم. حتی خود مارکسیستها می‌گویند هگل ایده‌آلیست است. ولی ما قبلا هم گفتیم که هگل ایده‌آلیست به معنای مصطلح نبود که جز به ذهن به چیز دیگر قائل نباشد و منکر خارج باشد، بلکه او کسی بود که عین و ذهن را یکی می‌دانست و هرچه را که ذهنش انتزاع می‌کرد می‌گفت که در خارج هم همین‌طور است و چون ذهن و عین را یکی می‌دانست می‌گفت که جهان را باید توجیه کرد و توجیه فقط از راه دلیل و استنتاج است نه از راه علیت؛ نظام، نظام علیت و معلولیت نیست، نظام استنتاج است. فلسفه‌ای خردگراتر از این نمی‌شود پیدا کرد.

به هر حال این سخن که پیروان فلسفه «بودن» خردگرا هستند و پیروان فلسفه «شدن» طبیعت‌گرا، سخن نادرستی است. اگر می‌گفت بعضی پیرو منطق قیاسی هستند و بعضی دیگر پیرو منطق تجربی، و آنهایی که پیرو منطق تجربی هستند چون سر و کارشان با تجربه و با واقعیات اشیاء است لذا قهرا به حرکت و «شدن» گرایش دارند اما کسانی که پیرو منطق قیاسی هستند چون قیاس از امور ذهنی است لذا از طبیعت و حرکت دور می‌شوند و به فلسفه «بودن» گرایش پیدا می‌کنند، باز یک سخنی بود هرچند کم ارزش، ولی اینکه گفته است پیروان فلسفه «بودن» خردگرا و پیروان فلسفه «شدن» طبیعت‌گرا هستند، سخنی است بی‌اساس و نادرست و در مورد هگل این سخن نقض می‌شود.

حالا یک بحث مختصری راجع به اینکه فلسفه بودن خردگرا و فلسفه شدن طبیعت‌گراست، می‌کنیم و بعد به مباحث دیگر می‌پردازیم.

گفت: فلسفه بودن خردگراست و قوانین اندیشه را بیان می‌کند و فلسفه شدن طبیعت‌گراست و قوانین را بیان می‌کند، و بعد اضافه کرد قوانین حاکم بر طبیعت غیر از قوانین حاکم بر اندیشه است.

برداشتش به این شکل بود که قوانین اندیشه برای اندیشه درست است و صادق است ولی در طبیعت صادق نیست، و در واقع می‌خواست بگوید دو نوع قانون هست

که هر کدام برای خودش درست است ولی قانون آن را برای این و قانون این را برای آن آوردن غلط است. می‌گفت قانون «امتناع اجتماع نقیضین» از قوانین اندیشه است و در اندیشه چنین است که اجتماع نقیضین محال است، و همچنین [قانون] هوهویّت که «الف الف است» در اندیشه درست است. ولی در طبیعت درست قضیه برعکس است؛ در طبیعت، هم اجتماع نقیضین هست و هم هیچ چیزی خودش خودش نیست. یک وقت ما می‌گوییم طبیعت قوانینی دارد برای خود، فکر و اندیشه هم یک سلسله قوانینی دارد برای خود؛ قوانین اندیشه برای اندیشه صادق است ولی قوانین اندیشه برای طبیعت صادق نیست، بر طبیعت یک قوانین دیگری حکومت می‌کند غیر از قوانینی که بر فکر حکومت می‌کند؛ و یک وقت اساسا آن چیزهایی را که «قوانین اندیشه» می‌نامند، قوانین نمی‌دانیم، نه برای اندیشه و نه برای طبیعت، و می‌گوییم: قوانین اندیشه یعنی خیالپردازیها که با هیچ واقعیتی قابل انطباق نیست.

این حرف دوم را همه افرادی که قائل به اصالت حس و اصالت تجربه هستند می‌زنند و هر نوع رجوع به عقل مجرد از حس را انکار می‌کنند و هر چیزی را که منتهی به طبیعت‌گرایی نشود خیال و وهم محض می‌دانند. خوب، این یک حرفی است که بحثش شده است که آیا عقل مستقل از حس اعتبار دارد یا نه، و رابطه عقل و حس چه رابطه‌ای است ؟[۱]

یک وقت می‌گوییم: نه، اساسا دو نوع قانون داریم؛ بعضی قوانین در عالم مفروضات ذهن درست است ولی در طبیعت مصداق و واقعیت ندارد، طبیعت جور دیگری است، مثل آنچه که در باب فرق میان علوم ریاضی و علوم طبیعی می‌گویند؛ می‌گویند: علوم ریاضی مسائل درست و صادقی است ولی مسائلی است که روی مفروضات خود ذهن درست است، به واقعیت کاری ندارد و بسا هست مطابق آنچه ذهن فرض می‌کند، در واقعیت وجود ندارد، ولی ذهن روی مفروض خودش حکم می‌کند، مثل قضایای حقیقیه ما که شبیه شرطیه می‌شود [و] معنایش این است که: اگر چنین موضوعی به این نحو که من فرض می‌کنم وجود داشته باشد، این حکم و خاصیت را دارد. مثلا برای دایره احکامی ذکر می‌شود در صورتی که ممکن است یک دایره هم در طبیعت وجود نداشته باشد همان‌طور که ادعا می‌کنند و می‌گویند در

---

۱. این بحث در کتاب اصول فلسفه مطرح شده است.

طبیعت دایره حقیقی و خط مستقیم وجود ندارد، زاویه و نظایر آن وجود ندارد، در عین حال قضایای هندسی قضایای صادقی است، به معنای اینکه ذهن فرض می‌کند دو خط متوازی یا غیر متوازی یا منحنی مسدود و امثال اینها را، و بعد براساس مفروضات خودش احکامی صادر می‌کند و این احکام صادق هم هست یعنی اگر ما در عالم چنین چیزهایی داشته باشیم چنین احکامی هم خواهد داشت، و قهرا انطباق این قضایا با خارج یک انطباق تقریبی خواهد بود که در عمل، آن اختلافی که ممکن است وجود داشته باشد چندان مؤثر نیست و نتیجه عملی به دست می‌آید هرچند دقت عقلی در کار نباشد.

اگر اینجور بگوییم، معنایش این می‌شود که: امتناع اجتماع نقیضین (مثلا) محال است ولی روی مفروضات ذهن. ذهن چون «بودن» را در مقابل «نبودن» فرض می‌کند، بعد می‌گوید: بودن و نبودن محال است با هم اجتماع کنند. این حرف در عالم ذهن و اندیشه درست است ولی در عالم خارج، آن بودنی که ذهن فرض می‌کند، وجود ندارد که بعد آن نبودن مقابلش هم صدق بکند. آنچه که در خارج وجود دارد [به قول اینها] «شدن» است و شدن جمع میان نقیضین و میان بودن و نبودن است. این حرفی است که آندره پی‌یتر می‌خواهد بگوید.

این مطلب، مطلب درستی نیست، ولی در گذشته ما تنها تقریب و توجیه این حرف را بیان کردیم و نادرستی آن را توضیح ندادیم. در سابق گفتیم: مطلب همین‌جور است و منطق قوانین اندیشه را بیان می‌کند نه واقعیت را، و لذا ما می‌گوییم قضایای منطقی از معقولات ثانیه است. معقولات ثانیه که در خارج وجود ندارد، در ذهن وجود دارد. بحث از کلیت و جزئیت، جنسیت و فصلیت و نوعیّت است؛ اینها که در خارج وجود ندارد. اصلا تعریف مال ذهن است. همچنین صغری و کبری که در منطق مطرح است در خارج وجود ندارد. صغری و کبری از ساخته‌های ذهن است که در اثر تحلیل به دست می‌آید. لذا اینها باب برهان را «آنالوطیقا» می‌نامند، یعنی باب تحلیل، یعنی اینها بعد از تحلیل عقلی به دست می‌آید، یکی صغری می‌شود و یکی کبری، و الا در خارج که صغری و کبرایی در کار نیست. همچنین وقتی در تعریف فکر و نظر می‌گوییم: «ترتیب امور معلومهٔ لتحصیل امر مجهول» باز خود «ترتیب امور معلومهٔ» یک کار ذهنی است. منطق قوانین فکر کردن را بیان می‌کند و فکر کردن عمل ذهنی است. منطق که قانون طبیعت را بیان نمی‌کند. این توجیهی بود که برای حرف آنها در سابق

ذکر کردیم و تا اینجا هم مطلب درست است که منطق قوانین اندیشه و فکر را بیان می‌کند نه قوانین طبیعت را. ولی آیا از این حرف چنین باید نتیجه بگیریم که منطق با طبیعت بیگانه است؟ اگر با طبیعت و واقعیت بیگانه باشد چه ارزشی دارد؟ اگر هیچ نوع ارتباطی با عالم عین و واقعیت نداشته باشد چه ارزشی دارد؟ انسان می‌خواهد درباره همه موضوعات و در درجه اول درباره عالم عین فکر کند و قوانین هستی اعم از طبیعت و ماوراء طبیعت را بشناسد و اگر می‌گوید دور و تسلسل محال است و رابطه علت و معلول منتهی می‌شود به علتی که لاعلهٔ له، در واقع می‌خواهد قوانین عینی را بشناسد، قوانینی که خارج از ذهن هستند.

پس موضوع فکر کردن معقولات اولیه است و معقولات اولیه وجودات ذهنی عالم اعیان است. واقع عالم اعیان می‌آید در ذهن انسان، بعد در ذهن انسان که وجود ذهنی پیدا کرد، ذهن انسان با فکر کردن و تحلیل کردن اینها می‌خواهد قانون واقعی اینها را کشف کند. پس فکر کردن در عین اینکه خودش ذهنی است و منطق هم قانون فکر کردن را بیان می‌کند، اما فکر کردن درباره اعیان و واقعیات است، یعنی کشف کردن واقعیات و اعیان. آنوقت این که معقولات ثانیه که مربوط به عالم ذهن است چگونه با عالم اعیان ارتباط پیدا می‌کند، پاسخش این است که ارتباطش از طریق معقولات اولیه است، یعنی از طریق نوعی وحدت میان ذهن و عین است، چون واقع‌بینی و رئالیسم براساس همین وحدت است و هیچ راه دیگری هم برای این واقع‌بینی وجود ندارد. راهش تنها این است که: عالم کما هوهو در ذهن انسان منعکس می‌شود. پس وجودی در عالم ذهن پیدا می‌شود، بعد انسان که درباره این موضوعات فکر می‌کند- و معنای فکر هم تحلیل همین موضوعات است- قوانین همینها را کشف می‌کند.

به تعبیر دیگر- که با اصطلاحهای امروز موافق باشد- منطق قانون شناخت است، برخلاف یک علم طبیعی مثل زیست‌شناسی که مستقیما قانون طبیعت را بیان می‌کند. منطق قانون شناخت است که اگر بخواهیم طبیعت را بشناسیم چگونه بشناسیم، پس با طبیعت مربوط می‌شود.

در همان علومی که به قول خودمان با معقولات اولیه سر و کار دارد، هر علمی می‌خواهد طبیعت را بشناسد. بعد که بشر متوجه این نکته شده است که چنین نیست که اگر در مقام شناخت طبیعت برآید، همیشه طبیعت را آنچنانکه هست می‌شناسد،

بلکه خیلی اوقات هم اشتباه می‌کند [درصدد به کار بستن منطق برآمده است]. منطق معیارهایی است برای شناخت صحیح، ولی شناخت با طبیعت ارتباط دارد، نه اینکه خود شناخت یک چیز مستقلی است و ربطی به عالم عین ندارد. پس این تعبیر درست نیست که بگوییم منطق مربوط به فلسفه بودن است و مربوط به قوانین اندیشه است و ربطی به عالم طبیعت ندارد؛ نه، بجای اینکه بگوییم مربوط به عالم اندیشه است، باید بگوییم مربوط به شناخت است و وقتی گفتیم مربوط به شناخت است، رابطه‌اش با طبیعت مشخص می‌شود، و معلوم می‌شود که منطق برای درست شناختن طبیعت [و همه واقعیتها] است.

پس درست نیست که گفته شود منطق قانون اندیشه است و آن را با طبیعت چکار، آن فقط برای اندیشه است. نه، چنین نیست. اگر قانون شناخت، برای شناخت خوب است و این شناخت هم فرض این است که شناخت طبیعت است، پس قانون شناخت در طبیعت هم صدق می‌کند. مثلاً قانون «امتناع اجتماع نقیضین» اگر در مسأله شناخت یک قانون اساسی است و این قانون معتبر است قهرا در طبیعت هم معتبر است.

اشتباه اینجاست که آنها خیال کرده‌اند که اگر ما در طبیعت چیزی به نام «شدن» سراغ داریم، نقض کننده قانون «امتناع اجتماع نقیضین» است. اشتباه در اینجاست، نه اینکه این قانون تنها در باب اندیشه صدق می‌کند و در طبیعت صادق نیست.

۵ تکامل

مسأله دیگری که باید درباره آن بحث کنیم مسأله تکامل است. این مسأله را از دو جهت و از دو دید می‌توان نگاه کرد؛ یکی اصل تکامل که می‌گویند فلسفه ما فلسفه تکامل است (براساس همان اصولی که قبلاً ذکر شد)، و دیگر اینکه آیا فلسفه تکامل- اعم از اینکه یک فلسفه الهی باشد یا فلسفه مادی- فلسفه امید است در مقابل یأس و فلسفه ضد پوچی است؟

فعلًا ما می‌خواهیم جهت دوم را مورد بحث قرار دهیم که اینها با چه بیانی می‌خواهند فلسفه مادی را- که همیشه به عنوان یک فلسفه پوچی شناخته شده [1] و مادی‌گراها همیشه از پوچ بودن زندگی دم زده‌اند و هر کس هم که از پوچی دم زده (مثل خیام) و یا از «دم غنیمت شمردن» سخن گفته است [2] او را مادی‌گرا نامیده‌اند-

---

۱. امروزه یکی از شاخه‌های مادی‌گری همان پوچی و پوچ‌گرایی است که خیلی شایع است، ولی مارکسیستها احتراز دارند از اینکه آنها را پوچ‌گرا (نیهیلیست) بنامند. مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم که دو فلسفه مادی زمان ما هستند، هر دو کوشش کرده‌اند که به نحوی خود را از پوچی نجات دهند.

۲. البته عرفا هم «دم غنیمت شمار» دارند: «صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق» ولی مقصود آنها دعوت به خوشی و تنبلی و انکار آخرت نیست، بلکه مقصود این است که سالک باید هر لحظه‌ای را غنیمت بشمارد و متعرض نفحات الهی باشد و در صورت وزیدن نفحه الهی عکس‌العمل مناسب نشان دهد.

از پوچی نجات بدهند.

الف. تکامل و مسأله پوچی

مارکسیستها مدعی هستند که فلسفه ما با اینکه فلسفه جدل است و فلسفه هستی و نیستی است و قائل است به اینکه هر هستی نطفه نیستی خودش را دربر دارد، ولی در عین حال فلسفه یأس و ناامیدی نیست بلکه برعکس فلسفه امید است زیرا این «نیستی» که این فلسفه به آن قائل است نیستی خلّاق است، نیستی‌ای است که از آن «هستی» برمی‌خیزد، آنهم هستی در سطح عالی‌تر و بالاتر. می‌گویند: اگر مرگ و فنا و نیستی به همین صورت تکراری می‌بود جای یأس و نومیدی بود، ولی به حکم اینکه از هر مرگی یک زندگی می‌زاید و در واقع همان زندگی پیشین در یک سطح بالاتر ادامه می‌یابد و لذا یک مسیر تکاملی [1] را طی می‌کند، جای نومیدی و یأس و بدبینی نیست؛ شخصی از بین می‌رود ولی از همین شخص از بین رفته یک شخصیت و یک فرد دیگر پیدا می‌شود در سطح بالاتر. نیستی‌ها مقدمه هستی‌ها و پله‌ها و پایه‌های تکامل هستند و به قول لکنت دنوئی در کتاب سرنوشت انسان مرگ بزرگترین اختراع طبیعت برای تکامل است.

خلاصه مدعای آنها این است که در این فلسفه اگرچه فرد جاودان نیست ولی انسان جاودان است و به تعبیر دیگر اگرچه من که در این راه حرکت می‌کنم جاودان نیستم ولی خود این راه جاودان است. پس این فلسفه هم به جاودانگی می‌رسد اما نه به جاودانگی فرد آن طوری که فلسفه «بودن» به جاودانگی روح معتقد است، بلکه به جاودانگی خود «شدن»؛ تنها چیزی که جاوید است خود «شدن» است و این راه است که جاوید است و چون راه جاوید است لذا این فلسفه به پوچی و یأس نمی‌انجامد.

در اینجا دو مسأله وجود دارد که با یکدیگر مخلوط شده است و ما باید آنها را تفکیک کنیم:

---

۱. البته نه تکامل فردی، زیرا بقای فرد در کار نیست و لهذا این فلسفه به جاودانگی روح و جاودانگی فرد معتقد نیست ولی به جاودانگی نوع (به یک اعتبار) و به جاودانگی راه (به اعتبار دیگر) و به جاودانگی خود تکامل (به تعبیر دیگر) معتقد هست.

یک مسأله، مسأله فلسفی درباره طبیعت است به طور کلی، یعنی اینکه آیا نظام خلقت اساسا یک نظام پوچ و بیهوده است؟ آیا هستی فی حدذاته پوچ و عبث و بی‌معنی است یا نه؟ آیا حرکاتی که در طبیعت رخ می‌دهد غایت دارد و رو به کمال می‌رود؛ یا نه، یک سلسله حرکات بی‌هدف و بی‌غایت و تکرار مکررات است؟ پس این مسأله‌ای است که به بحث «غایات» مربوط می‌شود که آیا هر چیزی معلّل به علت غائی هست یا معلّل به علت غائی نیست؟ الهیون که قائل به اصل علت غائی هستند قهرا به پوچی و بیهودگی در نظام خلقت قائل نیستند، بلکه نظام خلقت را یک نظام معنی‌دار و مبتنی بر حکمت می‌دانند و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم را پوچ و لغو نمی‌دانند. (حالا به نوع فکر و نظری که فلاسفه در این مورد دارند و به نوع فکر و نظری که معمولا متکلمین در این مورد دارند، کار نداریم؛ قدر مسلّم این است که همه الهیون نظام عالم را حکیمانه می‌دانند). ولی مادیون نظام خلقت را پوچ و بی‌معنی می‌دانند؛ برای آنها مسأله غایت به هیچ وجه مطرح نیست و نمی‌توانند به عبث نبودن خلقت قائل باشند. آنها پیدایش همه چیز را از روی تصادفات می‌دانند و در نظام عالم قائل به حکمت نیستند. اما مارکسیستها می‌خواهند هم مادی باشند و هم نظام خلقت را پوچ و بی‌معنی ندانند.

مسأله دیگر یک مسأله روانی و به یک اعتبار یک مسأله اخلاقی درباره انسان است و آن مسأله یأس و امید و مسأله پوچی‌گرایی انسان است؛ یعنی اینکه زندگی انسان توأم با چه عقیده و ایمانی اگر باشد آن زندگی زندگی امیدوارانه و با نشاط است و یأس و ناامیدی از زندگی انسان طرد می‌شود و توأم با چه عقیده و ایمانی اگر باشد چنین نیست؟

دو مسأله فوق از هم جداست و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارند. البته از آن طرف ملازمه هست؛ یعنی اگر ما همه عالم را پوچ و عبث بدانیم قهرا منجر به یأس و ناامیدی در انسان خواهد شد. ولی اگر ما توانستیم که خلقت را به شکلی (ولو به یک شکل مادی) از پوچی نجات دهیم آیا می‌توانیم با این کار با یأس و ناامیدی انسان مبارزه کنیم؟ مارکسیستها می‌گویند چون نظام ماده یک نظام تکاملی است و به سوی کمال حرکت می‌کند بنابراین نیستی‌ها و فناها و عدمها را نباید شرّ مطلق بینگاریم، شرّی

است که مقدمه خیر و کمال است[۱]. پس هرچه که فانی می‌شود، به چیزی دیگر در مرتبه عالیتر و کاملتر تبدیل می‌شود، پس پوچی در کار نیست. ما می‌گوییم اگر این حرف درست باشد که طبیعت همیشه به سوی کمال حرکت می‌کند [۲]، اولاً این حرف به نفع الهیون است که می‌گویند حرکات طبیعت به طور کلی حرکات کمالیه است و بلاغایت نیست؛ ثانیا این حرف فقط طبیعت را توجیه می‌کند که تمام حرکات طبیعت حرکات تکاملی است و معنای آن این است که از نظر منطق [اینان] نظام خلقت یک نظام حکیمانه و خردمندانه است. اما مسأله یأس و امید مسأله شخصی انسان است و مسأله‌ای است که با عاطفه و غریزه انسان سر و کار دارد نه با عقل و خرد انسان، یعنی به شخص انسان مربوط می‌شود. انسان وقتی که بداند به سوی سعادت خودش و به سوی کمال فردی خودش حرکت می‌کند قهرا روح نشاط و امید در او پیدا می‌شود، ولی اگر بداند که بین او و مقصدش حائلی وجود دارد و به مقصدش نمی‌رسد ولو اینکه بداند این نرسیدن به مقصد لابدّمنه است و یک نظام حکیمانه آن را اقتضا کرده است، قهرا درک این مطلب باعث ناامیدی و افسردگی و پژمردگی او خواهد شد هرچند بداند این نیستی که نصیب او شده است در مجموع عالم تبدیل به هستی خواهد شد.

مثلا اگر عده‌ای در کشتی باشند و کشتی دچار طوفان بشود و تشخیص داده شود که حتما باید یک یا دو نفر از اهل کشتی کم شوند و الّا همه غرق خواهند شد و برای تشخیص اینکه کدامیک باید به دریا انداخته شود نیز یک معیار معقولی قرار دهیم و مثلا قرعه بزنیم و بدون هیچ‌گونه غرض‌ورزی قرعه به نام یک نفر بیفتد، این شخص از نظر خرد و عقل خودش تسلیم می‌شود، چون لزوم کم شدن یک نفر از اهل کشتی مسلّم و قطعی است و تعیین او هم از یک راه کاملا معقول انجام گرفته است؛ ولی آیا همه این منطقها و استدلالها سبب می‌شود که آن حالت یأس و ناامیدی از زندگی که از جنبه فردی به او دست می‌دهد از بین برود، چون صرفا عقل به لزوم این کار حکم می‌کند و می‌گوید اگر تو می‌روی همسایه‌ات باقی است؟ این حکم جواب عاطفه را نمی‌تواند

---

۱. نظری که مارکسیستها در این مورد دارند همان نظری است که فلاسفه اسلامی در مورد شرور دارند.

۲. البته این که می‌توانند این مطلب را ثابت کنند یا نمی‌توانند، مطلب دیگری است. ما قبلا گفته‌ایم که از راه علم نمی‌توانند چنین مطلبی را ثابت کنند. با چند تا فرضیه داروینیزم در مورد جاندارها نمی‌شود ثابت کرد که تمام حرکات طبیعت حرکات تکاملی است. اگر هم بشود ثابت کرد، از راه فلسفه است که می‌شود ثابت کرد.

بدهد. این حکم عقلی جواب عاطفه حب بقا و فرار از مرگ را نمی‌تواند بدهد. بله، از راههای دیگری می‌شود عاطفه را کاملًا ارضاء کرد که با رضای کامل به استقبال مرگ برود، ولی این، مطلب دیگری است و غیر از مجرد حکم عقل و خرد است. صحبت در این است که اگر ما با عقل ثابت کردیم که همین نظام مرگ و فنای عالم حکیمانه‌ترین نظامهای ممکن عالم است و طبیعت در حرکت خودش اشتباه نمی‌کند، بر وفق حکمت عمل کرده و می‌کند؛ فرد از این حکمت چه بهره‌ای دارد؟ این حکمت با نیستی و فنای فرد کمال طبیعت را تأمین می‌کند، پس برای فرد جز فنا و نیستی چیز دیگری نیست و وجود حکمت در این نیستی و فنا، برای فانی امید ایجاد نمی‌کند و یأس را از بین نمی‌برد، و این بحث که نظام طبیعت نظامی پوچ است یا خردمندانه، نباید با این مسأله که فرد از نظر شخصی به ناامیدی کشیده می‌شود یا نمی‌شود، خلط شود، یکی با عقل و منطق و استدلال سروکار دارد و دیگری با غریزه حب بقا و احساس و عاطفه؛ و اگر بخواهد یأس شخصی تبدیل به امید شود، از راه دیگری باید بشود نه از راه منطق. البته نه اینکه برای تبدیل یأس به امید نیاز به منطق نیست، بلکه بدون شک منطق لازم است ولی کافی نیست و یک چیز دیگر باید به آن ضمیمه شود.

مثلًا شخصی است مفلوک و عیال‌وار و علاقه‌مند به زندگی زن و فرزند بیش از علاقه‌ای که به زندگی خویش دارد. به او می‌گویند بیا برو به جنگ و کشته شو تا زن و بچه‌ات برای همیشه در رفاه و آسایش باشند و از فلاکت رهایی پیدا کنند. در اینجا آن ناامیدی و یأس از زندگی تبدیل می‌شود به امیدی که به بقای آنها دارد و آنها را بعد از خودش در رفاه و آسایش تصور می‌کند. پس می‌شود ناامیدی را تبدیل به امید کرد ولی نه از این راه که مصلحت عالم اقتضای چنین امری (کشته شدن) را دارد. پس اگر ما بخواهیم یأس را تبدیل به امید کنیم، این فلسفه که طبیعت در حال تکامل است، کافی نیست، چون فرد را از ناامیدی نجات نمی‌دهد.

اشکال دیگری که دارد این است که طبق فکر مادی، جاودانگی واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه جاودانگی‌ای که اینها می‌گویند از قبیل قدم عرفی است، و الّا بنا بر فکر مادی، تطور و تکامل جامعه چگونه می‌تواند جاودان باشد؟

تازه در مورد نوع بشر که می‌گویند جاودان است، جاودانگی نسبی است؛ ممکن است میلیونها سال هم زندگی بکند، ولی بالاخره کره زمین متلاشی می‌شود، و به طوری که دانشمندان می‌گویند، کره زمین بلکه منظومه شمسی رو به سردی و

خاموشی می‌رود، و از نظر علم امروز منظومه شمسی به طور مسلّم ابتدائی دارد و بالاخره در نهایت امر تمام انسانها و کرات و منظومه شمسی و موجودات روی آنها تبدیل به یک مشت گاز خواهد شد. البته یک حرف احتمالی هست که ممکن است روزی انسان بتواند با تمام تمدن و سایر مظاهر زندگانی‌اش به کرات دوردست برود و اگر در آنجا هم زندگانی‌اش مورد تهدید واقع شد باز به کرات دیگر برود و بدین وسیله بقا و جاودانگی جامعه انسانی را تأمین نماید. این حرف فعلاً یک احتمالی بیش نیست و با وسائل علمی موجود قابل تحقق نیست و طی نمودن مسافت بین زمین و کرات دیگر سالها به طول می‌انجامد و عمر انسانها وافی به آن نیست. پس بالاخره انسان در این دنیا محکوم به فناست، و نه تنها خود افراد انسانها جاوید نیستند، راه هم جاوید نیست، و در جاوید نبودن فرق نمی‌کند که در پنجاه سال و صد سال پایان بپذیرد یا در یک میلیون و صد میلیون سال؛ و اگر بنا باشد همین جاودانگی نسبی امیدبخش باشد، صد سال عمر معمولی افراد هم باید امیدبخش باشد و نیازی به پیش کشیدن افسانه تکامل جامعه نیست[1].

---

۱. اشکال: زمین و مافیها به منزله یک فرد انسان است و همان‌طور که فرد انسان می‌رود و فرد دیگری می‌آید و مرگ هر فرد حامل تخم فرد کاملتری است، کره زمین و تمام منظومه شمسی هم همین‌طور است و از بین رفتن آنها نیستی مطلق نیست بلکه کراتی کاملتر و در سطحی بالاتر به وجود می‌آیند. پس باز می‌شود گفت: راه می‌ماند.

جواب: یک وقت می‌گوییم این زمین منفجر می‌شود و از نو یک زمین و منظومه خورشیدی دیگر تشکیل می‌شود، این حرفی است، ولی یک وقت می‌خواهیم بگوییم این زمین که از بین می‌رود، خود «همین» به کاملتر از خودش تبدیل می‌شود، [این حرف نادرستی است].

–اقتضای قانون دیالکتیک این است که به کاملتر از خودش تبدیل شود.

جواب: مقتضایش باشد، ولی درست نیست.

–اینها می‌گویند همان‌طور که یک فرد از بین می‌رود و تبدیل به کاملتر از خودش می‌شود، تمام کره زمین هم همین جور است.

جواب: اینها تازه در فردش هم اشتباه می‌کنند. فرد وقتی باقی است که نوعش باقی باشد. تکامل جاودانگی در فرد را ما می‌توانیم بگوییم که قائل به حرکت جوهریه و قائل به روح و امثال اینها هستیم. ما می‌گوییم ماده در حرکات خودش از تغییر به ثبات منتهی می‌شود و بعد به جاودانگی می‌رسد، و شخصیت را هم که ما به بدن و ماده نمی‌دانیم، باز ماده دومرتبه یک سیر دیگری از نو شروع می‌کند و همین جور ... مثل دریایی که مرتب گوهر به

←

راه دیگر برای رهایی از یأس

نهایت حرفی که زده‌اند این است که گفتند انسان دارای دو وجدان است: وجدان فردی و وجدان نوعی. پس انسان دو «من» دارد: من فردی و من اجتماعی؛ و همچنانکه [از نظر ما] انسان یک «من» تن دارد و یک «من» روح، و از «من» تن می‌گذرد و به بقای روح امیدوار است، اینها هم دو «من» دارند: من نوعی و من فردی؛ «من» فردی از بین می‌رود ولی «من» نوعی از بین نمی‌رود. البته این غیر از فلسفه مارکسیستهاست، این حرفی است که امثال دورکهیم گفته‌اند و تازه حرف درستی هم نیست، و اگر فرض شود که این فلسفه درست است و انسان در درون خودش دارای دو «من» است و دارای دوگونه عواطف است بالفعل، هم من فردی را دوست دارد و هم من نوعی را، بنابراین در ایثارها من فردی را فدای من نوعی می‌کند و یأس و ناامیدی از بقای من به عنوان فرد ضرر ندارد در مقابل اعتقاد و امید به اینکه من نوعی باقی است. بر فرض صحت این فلسفه می‌توان برای انسان امید درست کرد و او را از یأس نجات داد، نه صرف اینکه طبیعت در تکامل است[1].

تنها این فلسفه «دو منی» است که می‌تواند در مقابل الهیون وجهی برای امیدواری ارائه دهد، الهیونی که می‌گویند فقط مسأله جاودانگی روح و اعتماد به خدا و اتصال به خدا و اینکه ذره‌ای از عملهای انسان گم نمی‌شود، و تمام اعمال انسان در

→ وجود می‌آورد و گوهرهایش را تحویل می‌دهد و باز دومرتبه صدفهای دیگر. این حسابی است که ما داریم. به حساب اینها که چنین چیزی نیست. با توجیه و تأویل نوعی می‌خواهند مطلب را درست کنند، و الا یک فرد مسلّما خاک می‌شود و از بین می‌رود، او که قطعا به کاملتر از خودش تبدیل نمی‌شود. اینها می‌خواهند در نوع، تکامل درست کنند. در فرد که تکاملی نیست: زید بن عمرو زندگی کرد و مرد و بعد هم پوسید و خاک شد، او کی تبدیل به کاملتر از خودش شد؟ می‌گویند: جامعه باقی است، یعنی افراد را به منزله اعضای جامعه تلقی می‌کنند و می‌گویند اگر فرد از بین می‌رود جامعه باقی است، عضو جامعه از بین می‌رود برود، کل که باقی است و انسان کلی باقی است. ولی روشن است که این بقا تا وقتی است که زمینی و جامعه‌ای وجود داشته باشد، ولی وقتی که زمین منفجر شد و از بین رفت انسان کلی هم دیگر باقی نیست، بلکه ممکن است انسانی و جامعه دیگری از نو به وجود بیاید نه اینکه همین جامعه موجود تبدیل به کاملتر از خودش می‌شود، مگر اینکه چشم بسته بگوییم لابد همین طور می‌شود چون مقتضای دیالکتیک همین است، ان شاء اللّه می‌شود!

۱. [یعنی با صرف اینکه طبیعت در تکامل است، نمی‌توان انسان را از یأس نجات داد.]

پیشگاه الهی محفوظ است و همه بازگشتشان به سوی اوست، [فقط اینهاست که انسان را از پوچی و یأس نجات می‌دهد]. آری، در برابر اینها تنها فلسفه «دو منی» می‌تواند حرفی باشد، هرچند این حرف هم یک زور زدن بیجا بیش نیست.

نظری به کتاب «جدال با مدعی»

در کتابی به نام جدال با مدعی درباره مسأله پوچی و عدم پوچی نسبتا خوب بحث شده است. برای اینکه طرز تفکر مارکسیستها روشن شود قسمتهایی از آن کتاب نقل می‌شود. در این کتاب از سؤال کننده به عنوان «مدعی» یاد می‌شود و از پاسخ دهنده به نام «مجادل». مدعی، مدعی است که زندگی اساسا پوچ است و همیشه بدبختی و تیره‌روزی برای انسان آورده است و امیدی هم نیست که غیر از این چیزی باشد، بنابراین وظیفه یک انسان خردمند که به کمال خردمندی و علوّ فرهنگی رسیده باشد و بخواهد یک کار خردمندانه‌ای انجام داده باشد این است که اساسا با زندگی مبارزه کند و ریشه آن را قطع کند، و همچنین اگر جامعه‌ای به این مقام شامخ خردمندی برسد باید دست به خودکشی بزند.

معلوم است که اولین حرفی که به این شخص گفته می‌شود این است که اگر در ادعایت صادق هستی چرا خودت دست به خودکشی نمی‌زنی؟ و گفته می‌شود اینها مانند «ایده‌آلیستها» هستند که در عمل برخلاف مدعای خود رفتار می‌کنند و در واقع مدعای خویش را نقض می‌کنند. ولی اشکال بر اینها وارد نیست و خودکشی نکردن آنها مدعای آنها را نقض نمی‌کند، زیرا مدعای آنها این است که مقتضای خردمندی و علوّ فرهنگی اقدام به خودکشی است و این ادعا منافات ندارد با این که در ضمن اعتراف کنند که انسان اسیر حبّ بقا و عشق به حیات نیز می‌باشد هرچند که به مقتضای خرد، این عشق و علاقه را مضر و سبب بدبختی می‌داند و گاهی هم آرزو می‌کند که ای کاش این عشق از دل او بیرون رود ولی نمی‌تواند خودش را از چنگال این عشق رها بکند و گاهی خودش با خودش در جدال است، عقلش با غریزه‌اش در جدال است. عشق به حیات یک عشق درونی است در انسان و انسان را جبرا به سوی خودش می‌کشد، و منافات ندارد که عقل و خرد انسان یک جور حکم کند و غریزه انسان جور دیگری، و مقایسه کردن وضع اینها با شکاکان غلط است، چون در کار

شک، همه چیز مربوط به عقل و فکر است و به دو ناحیه مربوط نیست.

بعد مجادل که می‌خواهد به مدعی جواب بدهد، اینجور استدلال می‌کند و به بیانی از راسل استناد می‌کند که می‌گوید: اشیاء بر دو قسمند، بعضی دارای ارزش درونی هستند و بعضی ارزش بیرونی. مثلًا عمل کشاورزی برای تولید گندم است و تولید گندم برای به دست آوردن آرد و خمیر و بالنتیجه نان، و به دست آوردن نان برای خوردن و زنده ماندن، و زنده ماندن دیگر چرا ندارد و همه چراها لازم نیست به یک چرایی منتهی شود، چراها بالاخره به یک امر بالذات منتهی می‌شود و این معنایش این است که نان برای انسان ارزش دارد برای ادامه زندگی ولی ادامه زندگی بذاته ارزش دارد؛ و اگر بخواهیم با تعبیرات خودمان مطلب را ادا کنیم می‌گوییم: اساسا ارزش داشتن جز ملایمت با ذات انسان معنای دیگری ندارد. اینکه انسان ذات را دوست دارد، اختیاری انسان نیست و «چرا» در مورد آن معنی ندارد، چون «چرا» در امور اختیاری می‌آید. انسان آفریده شده است با این حالت که خودش را دوست دارد و به حیات خویش علاقه دارد، بنابراین این دوست داشتن عمل اختیاری انسان نیست که از چرایش سؤال شود، و چون انسان به بقای خویش علاقه دارد، بنابراین به هرچه هم که مقدمه آن است علاقه‌مند است.

این حرف را از راسل نقل می‌کند ولی به همین مقدار اکتفا نمی‌کند زیرا او ادعا نمی‌کند که انسان خودش را دوست ندارد و غریزه حب ذات ندارد ولی همین زندگی که به حکم غریزه به آن علاقه‌مند است، به حکم خرد نباید به آن علاقه داشته باشد و اگر کسی به علوّ فرهنگی و بلوغ فکری برسد و خردش حاکم بر غریزه‌اش گردد و کمال اخلاقی پیدا کند باید از این عشق برهد و خودش را از آن آزاد کند. پس حرف راسل جواب او نمی‌شود. لذا مجادل به استدلال دست می‌زند و حرف راسل را مقدمه استدلال خویش قرار می‌دهد، می‌گوید: حیات ارزش ذاتی دارد. خوب، من هم به حیات خودم علاقه‌مند هستم. مدعی می‌گوید: صحبت از علاقه‌مندی نیست، صحبت از این است که فکر، این علاقه‌مندی را تصویب نمی‌کند.

مجادل جواب می‌دهد: حیات فرد مقدمه‌ای است برای حیات نوع، و باز برای حیات فرد ارزش درونی قائل نیست. تا اینجا عمل خود انسان را توجیه می‌کرد، از اینجا به طبیعت منتقل می‌شود، می‌گوید: حیات فرد مقدمه‌ای است برای تولید مثل، ولی این تولید مثل حلقه‌ای است از این زنجیر و باز این حلقه متصل به حلقه‌ای دیگر و

در نهایت امر این زندگی به مرحله‌ای خواهیم رسید که این چیزهایی که اسمش را تیره‌روزی و بدبختی گذاشته‌اید از بین برود و برسد به مرحله مدینه فاضله، و می‌گوید: این سرنوشت محتوم تاریخ است که برسد به زندگی بی‌تضاد و بی‌طبقه، و وقتی به اینجا رسید تمام تیره‌روزیها و بدبختیها و بیهودگیها که شما خیال می‌کنید سرنوشت انسان است از بین خواهد رفت و زندگی معنی پیدا می‌کند.

به طوری که ملاحظه شد، ارزش زندگی انسان را از راه ارزش زندگی فرد اثبات نمی‌کند، بلکه می‌گوید حیات فرد مقدمه حیات نوع است و حیات فرد در وضع فعلی هرچند پست و پلید و زشت است ولی این قافله در مسیری سیر می‌کند که در نهایت امر می‌رسد به حیاتی که آن حیات حیات انسانی است.

اینها وقتی که با تحلیلهای مارکسیستی نمی‌توانند مطلب را توجیه کنند، به تحلیلهای اگزیستانسیا لیستی متوسل می‌شوند چون این مکتب هم یک مکتب مارکسیستی است و اقرب مکتبهاست به اینها.

با منطق مارکسیستی همین را باید بگویند که تکامل جامعه و حد نهایی این تکامل این است که در اثر تکامل ابزار تولید برسد به جامعه بی‌طبقه، که این هم دو مرحله دارد، در یک مرحله دولت [وجود دارد] و در مرحله دوم حتی سایه دولت هم از سر ملت کوتاه می‌شود، و تمام سعادت انسان همین است که به جامعه بی‌طبقه برسد، چون تمام مشکلات از طبقات ناشی شده است و وقتی طبقات اجتماعی و تضاد اجتماعی از بین رفت دیگر زندگی سعادت اندر سعادت و خوشی فوق خوشی است و فکر اینکه زندگی پوچ است دیگر در مغزش نخواهد آمد.

در تفکر مارکسیستی صحبت از ارزشهای اخلاقی نیست زیرا اخلاق از نظر آنها چیزی است که مقدمه رسیدن به این مرحله باشد. آنها وقتی اخلاق را تعریف می‌کنند می‌گویند: آن فعلی اخلاقی است که مقدمه باشد برای رسیدن به تکامل هر جامعه‌ای که به طبقه کهنه و طبقه نو، طبقه تز و طبقه آنتی‌تز تقسیم می‌شود. عملیات آنتی‌تزی به هر شکلی که باشد عمل اخلاقی است، چون این عملیات است که منتهی به انقلاب می‌شود و هر کاری که منتهی به انقلاب بشود کار اخلاقی است، و اخلاق از نظر آنها نمی‌تواند غایت باشد، اخلاق وسیله است. ولی در مکتب اگزیستانسیالیسم اخلاق را به عنوان مقدمه چیز دیگر به شمار نمی‌آورند بلکه به عنوان یک غایت برای انسان در نظر می‌گیرند. اینها مدعی هستند که اخلاق آفریدنی و خلق کردنی است نه

رسیدنی، ارزشهای اخلاقی ارزشهایی است که انسان می‌آفریند، و اینجاست که دو مطلب را با هم خلط می‌کنند، یک وقت می‌گویند: آن جامعه نهایی انسانی همان جامعه بی‌طبقه است، و یک وقت می‌گویند جامعه‌ای است که بنیاد آن جامعه بر اساس ارزشهای اخلاقی باشد. یک مارکسیست از آن جهت که مارکسیست است هیچ وقت چنین حرفی نمی‌زند و در این حرف یک رگ اگزیستانسیا لیستی وجود دارد.

اگزیستانسیالیست ها هم اصل را در عالم پوچی می‌دانند ولی می‌گویند انسان رسیده است به حدی که می‌تواند به زندگی خودش معنی و ارزش بدهد، جنبه بایستنی بدهد؛ هیچ چیزی در عالم نیست که بایستنی باشد، تنها انسان است که می‌تواند خودش را بایستنی و با ارزش کند و انسان یگانه موجودی است که در عالم به آزادی رسیده و به خلاقیت رسیده است و می‌تواند خودش را بیافریند و نیز ارزشهای اخلاقی را بیافریند و زندگی بر بنیاد ارزشهای اخلاقی آفریده انسان همان زندگی انسانی است.

این، دو بیان مختلف است که اینها برای فرار از پوچی دارند. مجادل وقتی می‌خواهد ارزشهای اخلاقی را براساس اگزیستانسیالیسم بیان کند اینجور می‌گوید:

«انسان با جهان دوگونه تماس دارد، یکی تماس برای شناختن، دوم تماس برای ارزش دادن ... هدف و نتیجه تماس اخلاقی انسان با جهان، آفریده شدن سیستمی از ارزشهاست.» [۱]

[یعنی] نه اینکه ارزشی وجود دارد و ما کشف می‌کنیم. ما می‌گوییم که یک ارزشهایی واقعا وجود دارد و انسان کشف می‌کند و بعد فعل اخلاقی این است که انسان خودش را با این ارزشها تطبیق بدهد. ما می‌گفتیم که انسان فعل اخلاقی را خلق می‌کند، خودش را بر معیار ارزشهای اخلاقی می‌آفریند، ولی برای خود این ارزشها، خیر و فضیلت یک واقعیتی قائل بودیم، یعنی کأنّه یک مدل مشخصی انسان قبلًا کشف می‌کرد و بعد خودش را براساس آن مدل می‌ساخت و اگر می‌گفتند انسان کامل کیست، می‌گفتیم آن کسی است که چنین و چنان باشد، و انسان خودش را باید بر این اساس و این شکل بسازد. ولی اینها یک کمالی با قطع نظر از اعتبار انسان قائل

۱. جدال با مدعی، چاپ اول، ص ۲۵.

نیستند و حتی کمال بودن کمال را هم مخلوق انسان می‌دانند و می‌گویند حتی ارزش بودن ارزش را هم انسان می‌آفریند و انسان به فلان موضوع ارزش می‌دهد نه اینکه ارزشش با قطع نظر از انسان وجود دارد. عمده حرف اینها این است. سپس مجادل می‌گوید:

«زندگی انسان در آخرین تحلیل، یک زندگانی اخلاقی است یعنی زندگانی‌ای است بر بنیاد ارزشها (که گفتیم این حرف با حرف مارکسیستها جور درنمی‌آید) و نه بر بنیاد حقیقتهای ابژکتیو ... بهره‌برداری از قانونهای علمی تنها در صورتی مایه آسایش و سرشاری زندگی انسان می‌شود که سیستمی از ارزشهای اخلاقی راهنمای انسان در این کار باشد ... ارزشهای اخلاقی آفریده اراده انسانند و انسان با آفرینش ارزشها یعنی با آفرینش اخلاق به جهان و زندگانی خودش معنی و ارج می‌دهد ... یعنی من می‌خواهم که زندگانی دارای ارزش درونی باشد.» [1]

این خیلی حرف عجیبی است؛ هم می‌گوید ارزش ذاتی و درونی است و هم می‌گوید من می‌خواهم زندگانی دارای ارزش درونی باشد. بعد خودش می‌گوید: چرا؟ جواب می‌دهد: این دیگر پرسشی است که پاسخ ندارد. آن حرفهایی که از راسل نقل کرده بود که اشیاء یا ارزش درونی دارند و یا ارزش بیرونی و بعد مثال به حیات فردی زد، آن حرف در جای خودش حرف درستی است ولی آن حرف را می‌خواهد در موضوع اخلاق پیاده کند. این حرفش درست مثل این است که انسان بگوید: زهر تلخ است و عسل شیرین است، من می‌خواهم به زهر شیرینی اعطا بکنم؛ که اینجا آن بحث اعتباری (اعتبارات) که قبلاً طرح کردیم مفید واقع می‌شود.

انسان دو نوع کار و خلاقیت دارد: خلاقیت حقیقی و خلاقیت اعتباری. خلاقیت حقیقی همین کارهایی است که انسان در عالم عین انجام می‌دهد مثل صنعتها و امثال آن. حتی حرف زدن نوعی خلاقیت است. نوع دوم خلاقیت اعتباری است که در علم اصول هم درباره آن بحث می‌شود، مثل خلق رابطه مالکیت میان زید و این شیئ، یا زوجیت میان دو انسان و نظایر اینها از امور اعتباری که واقعیت ندارند و تنها در ظرف اعتبار معتبر وجود دارند. همان طور که در مقاله ششم اصول فلسفه گفته‌ایم اعتباریات همیشه در مقدمه‌ها درست است نه در هدفها. انسان چون هدفی

۱. همان، ص ۲۵ و ۲۶.

دارد، برای رسیدن به آن هدف نیازمند به اعتبار بعضی از امور است و تا اعتبار نکند نمی‌تواند به آن هدف خودش برسد. پس اعتبار کردن در وسائل است نه در اهداف، و اعتبار وسیله‌ای است برای رسیدن انسان به مقاصد خودش. مثلاً انسان می‌خواهد ازدواج کند و این دیگر یک امر اعتباری نیست بلکه به حکم غریزه یک هدف تکوینی است، ولی از باب اینکه این مطلب باید یک ضابطه و قاعده‌ای داشته باشد، زوجیت را به نحو خصوصی اعتبار می‌کند. پس همه خلاقیتهای اعتباری، خلاقیتهایی در زمینه وسیله‌هاست. اما ارزشها: ارزش معنایش این است که این شئ وجودش برای شخص نافع باشد. ارزش معنایش این است که این شئ برای من قیمت دارد چون برای من مفید است، یا خودش عین [فایده] است برای من یا منشأ یک فایده است برای من. اما اینکه این فایده فایده است، دیگر مخلوق انسان نیست، این لازمه ساختمان وجودی من است که تکوینا به یک شئ نیاز دارم و آن شئ ادامه دهنده حیات من است، و همین معنای مفید بودن است. پس ارزش واقعی یک امری است تکوینی نه یک امر قراردادی. در باب اخلاق هم قبلًا به صورت تردید گفتیم: یا از آن جهت است که انسان دارای یک مقام علوی است غیر از این مقام سفلی، که به حسب آن مقام علوی معانی اخلاقی واقعا کمال و فایده اوست، پس انسان چون می‌خواهد حرکت بکند به سوی کمال واقعی و معنوی خویش، حرکت می‌کند به سوی چیزی که ارزش ذاتی برای او دارد، و یا به قول آن آقایان [معانی اخلاقی] برای جامعه ارزش دارد نه برای فرد، ولی در فرد دو «من» وجود دارد، یک من فردی و یک من کلی، و اگر انسان احساس تمایل به تعاون و احسان و مانند اینها می‌کند خیال می‌کند که دارد برای دیگران کار می‌کند، باز هم برای «من» کار می‌کند ولی نه من فردی بلکه من کلی.

مجادل به اینجا که می‌رسد و در واقع تلفیقی میان مطالب مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی درست می‌کند (و مدعی هم مچش را نمی‌گیرد که بگوید تو روی کدام اصول حرف می‌زنی، بلکه می‌گوید: «صنعتی شدن به هیچ وجه باعث پیشرفت انسان نبوده، انسان امروز فقط یک مقدار صنعت و تکنولوژی دارد که آن هم اضطراب و تنهایی بشر را بیشتر کرده است»[1]) آن وقت مدعی اشکال می‌کند که شما می‌گویید انسان رو به تکامل می‌رود [و حال آنکه] در نهایت امر در صنعت و تکنولوژی پیش

---

۱. همان، ص ۴۶.

رفته است ولی در آنچه که به سعادت و خوشبختی انسان مربوط می‌شود هیچ پیش نرفته، زیرا انسان باز گرفتار اضطراب و تنهایی است. او جواب می‌دهد:

«من صمیمانه معتقدم علم و فرزندان دوگانه‌اش تکنولوژی و صنعت زمینه را برای برخوردار شدن انسان از بیشترین آسایش انسانی روز به روز آماده کرده‌اند. اما اینکه چرا انسان به رغم آماده بودن زمینه از آسایش برخوردار نیست، این دیگر تقصیر علم نیست، تقصیر ایدئولوژی فرمانروا بر انسان امروز است.» ۱

یعنی این تیره‌بختیها و بیچارگیها مربوط به علم نیست. علم یک مقدار کار کرده که زمینه را فراهم کرده است ولی این قوانین و مقررات و فلسفه‌ها (و بیشتر هم نظرشان به ادیان است) که امروز بر انسان حاکم است و زیر بنای اینها هم وضع اقتصادی خاص است، اینها سبب تیره‌روزی انسان است و اینها هم رفتنی هستند:

«تقصیر ساخت غلط زیربنای جامعه‌های امروزی است نه علم. مطالعه ابژکتیو تاریخ زندگانی انسان به ما می‌آموزد که تکامل سرنوشت انسان است، یعنی افزایش امکانات در هر یک از دورانهای تاریخ. امکانات انسان نسبت به دورانهای گذشته بیشتر شده است، یعنی انسان تکامل یافته. پیشرفت علم و شکفته شدن صنعت و تکنولوژی از ویژگیهای دوران سرمایه‌داری است و امکانات انسان در این دوران بسی بیشتر از امکاناتش در دوران پیشین یعنی دوره زمین‌داری است. در این دوران، انسان برای رسیدن به مقصد انسانی خود یعنی برای شکل گرفتن و پدید آمدن جامعه‌ای بدون تضاد آماده می‌شود، ... سرگشتگی انسان معاصر و بدبختیهای او به هیچ وجه تقصیر علم نیست، زیربنای اجتماعی جامعه سرمایه‌داری و ایدئولوژی فرمانروا بر انسان در این‌گونه جامعه‌ها غلط است. علم کوشش می‌کند واقعیت را آنچنانکه هست بشناساند. هر علم در حوزه خاص خودش شبکه‌ای از روابط علت و معلول را کشف می‌کند و آن را به صورت سیقی از قانونهای علمی در اختیار انسان می‌گذارد. اینکه از این قانونها چگونه بهره‌برداری بشود، اینکه نتایج شناساییهای علمی درست به کار بسته شود یا نه، به خود علم مربوط نیست، به انسانهایی مربوط است که از علم بهره‌برداری می‌کنند ... اگر انسان امروز سرگشته است یا احساس پوچی می‌کند یا به طور کلی بدبخت است، این نتیجه علم نیست، بلکه نتیجه

۱. همان، ص ۴۶.

وضعیت اجتماعی انسان است. در شرایطی می‌توان آن را فرمانروایی یا امپراطوری سرمایه نامید.» ۱

مدعی می‌گوید:

«انسان تنها در شرایط کنونی نیست که سرگشته است، همیشه سرگشته و بدبخت و بی‌پناه بوده است. چاره این بدبختی و سرگشتگی خودکشی دسته جمعی است یا خودکشی فرد منتخب است یعنی فرد با شعور و آگاه که به علوّ فرهنگی رسیده است.» ۲

مجادل جواب می‌دهد:

«انسان در طول تاریخ سرگشته بوده است اما سرگشتگی سرنوشت انسان نیست، ساخت جامعه‌های انسان در طول تاریخ غلط بوده. اما انسان پیوسته کوشیده با سازمان زندگانی اجتماعی خویش را بهتر کند، یعنی انسان در بستر زمان تکامل پیدا کرده است.» ۳

مدعی می‌گوید: تکامل را تعریف کنید.

مجادل می‌گوید: منظور از تکامل، تکامل در معنای تاریخی و انسانی است (نه داروینی)، یعنی افزایش امکانات در هر زمینه‌ای، مادی و معنوی.

مدعی می‌گوید: شما می‌خواهید بگویید انسان اگر چه بدبخت بوده ولی زمینه برای خوشبختی فراهم شده است، در صورتی که اگر تکاملی در علم و صنعت بوده، در بدبختی هم تکامل بوده است، پس زمینه هم بهتر نشده است و به موازات افزایش امکانات، افزایش تنهاییها، دلهره‌ها، ترسها، دغدغه‌ها هم بوده. همان طور که قابیل هابیل را کشت امروزه هم مردم یکدیگر را می‌کشند به طور مدرن‌تر و با کلمات شیک‌تر. انسان همان حیوانی بوده که هست. پس انسان در انسانیتش تکامل پیدا نکرده، فقط ابزار قتل و تعدّیش تکامل پیدا کرده است. انسان اوّلی با چوب و سنگ می‌کشت، این با موشک می‌کشد، پس چه فرق کرده؟ بلکه بدتر هم شده چون بیشتر

---

۱. جدال با مدعی، چاپ اول، ص ۴۴ و ۴۷.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. همان، ص ۴۷ و ۴۸.

می‌کشد[۱].

مجادل می‌گوید: اما چرا کشت و کشتار در کار است؟ یعنی قبول می‌کند که کشت و کشتار زیاد شده و تقریبا نمی‌خواهد بگوید تکامل پیدا شده ولی می‌خواهد بگوید این وضع یک علت دارد و این علت هم از بین خواهد رفت و به علم و صنعت مربوط نیست. خوب، راست است، به علم و صنعت فی حد ذاته مربوط نیست، به یک کمبود مربوط است. حرف ما هم همین است. ما هم می‌گوییم به یک کمبود مربوط است، منتها ما این کمبود را یک امر درونی انسان می‌دانیم که ایمان باشد و می‌گوییم علم به تنهایی کافی نیست کما اینکه این نظام بی‌طبقه هم که اینها می‌گویند هیچ کاری از او ساخته نیست؛ در نهایت امر آن چیزی که انسان را به انسانیتش می‌رساند ایمان است و بس و هیچ چیز دیگری نیست. ولی اینها اساساً مسأله ایمان را طرح نکرده و نمی‌کنند چون یکی از اینها طرفدار خودکشی است و دیگری طرفدار جامعه بی‌طبقه!

سپس مجادل ادامه می‌دهد و می‌گوید: این به علم و صنعت مربوط نیست، به ایدئولوژیهای فرمانروا بر انسان در جهان گذشته و اکنون مربوط می‌شود:

«از آنجا که در این جامعه‌ها تضاد در کار بوده و همیشه یک طبقه کوشش کرده تا طبقه دیگر را زیر سلطه ظالمانه خودش داشته باشد، کشت و کشتار و دیگر بدبختیهای اجتماعی در کار بوده و هست.» ۲

در اینجا باز مطلب رنگ مارکسیستی به خودش می‌گیرد. در مارکسیسم اساس این است که از روزی که مالکیت پیدا شد بدبختی پیدا شد و تا مالکیت هست بدبختی هم ادامه خواهد داشت و آن روزی بدبختی از جامعه انسانی رخت برمی‌بندد که مالکیت اشتراکی جایگزین مالکیت فردی شود و لهذا با اینکه اینها دوره‌ها را به چند قسم تقسیم می‌کنند: فئودالی، بورژوازی، سرمایه‌داری، از نظر دیگر همه اینها را یک دوره حساب می‌کنند، می‌گویند: مالکیت اشتراکی بدوی، بعد دوره مالکیت فردی که همه دوره‌ها باشد، بعد باز مالکیت اشتراکی. مالکیت اشتراکی اول دوره آسایش

---

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۹.

بوده. دوره مالکیت فردی دوره بدبختی بوده. باز دو مرتبه که برگردد به اشتراکیت، دوره آسایش در سطح بالاتر فرامی‌رسد. البته این وسط هم به حکم اینکه مقدمه‌ای بوده برای مرحله عالیتر از مرحله قبل خودش، به یک معنی کاملتر است. به همین دلیل اینها هر نهضتی در این دوره‌های مالکیت فردی حتی نهضتهای انبیا را بی‌اثر و بی‌فایده می‌دانند ولو با حسن نیت هم انجام گرفته باشد، برای اینکه نهضتهایی بوده‌اند نه بر پایه علمی (به قول آنها). پایه علمی قضیه، بنیاد اقتصادی جامعه است. تمام نهضتهای غیر علمی هرچند با حسن نیت بوده و نهضت‌کنندگان می‌خواستند به جامعه خدمت کنند، در واقع به ضرر جامعه بوده و همان نانی که آنها می‌خواستند بیاورند تبدیل شد به بلای جان. مثلاً اسلام، حتی آنهایی هم که با خوشبینی به آن نگاه می‌کنند می‌گویند ابتدا که نهضت کرد، واقعا یک نهضت خیرخواهانه بود ولی چون زیربنا غلط بود، همین اسلام یک ابزار شد در دست طبقه استثمارگر و به بدترین وجهی بدبختی برای جامعه به وجود آورد، و حتی محال می‌دانند که بدون تغییر زیربنا یک نتیجه اصلاحی گرفته شود، و در آن زمان هم تغییر زیربنا ممکن نبود چون شرایط زمان اقتضا نمی‌کرد و مثلاً الغای مالکیت فردی ممکن نبود. جبر تاریخ تا مراحلش را طی نکند به کمال نمی‌رسد و تا مالکیت دوره‌هایش را طی نکند به مالکیت جمعی نمی‌رسد. بعد می‌گوید:

«از آنجا که در این جامعه‌ها تضاد در کار بوده، همیشه یک طبقه کوشش کرده تا طبقه دیگر را زیر سلطه ظالمانه خودش داشته باشد. کشت و کشتار و دیگر بدبختیهای اجتماعی در کار بوده و هست و تا هنگامی که این تضادها در متن و بطن جامعه وجود داشته باشد همه این پریشانیها و نابسامانیها در کار خواهد بود. اما از اینکه «همیشه چنین بوده» نمی‌شود نتیجه گرفت که «همیشه چنین خواهد بود»، نمی‌شود نتیجه گرفت که طبیعت و سرنوشت انسان این است که برادرکش، پریشان، دربدر، سرگردان باشد برای همیشه. ایده‌آل انسان رسیدن به جامعه بی‌طبقه است، یعنی جامعه بدون تضاد درونی.» [1]

مدعی می‌گوید: آن مدینه فاضله یعنی پوچ. چرا مرا به آینده حواله می‌دهی، بگو الآن چه هست؟

۱. همان، ص ۴۹ و ۵۰.

او می‌گوید: می‌پذیرم که انسان معاصر انسان را می‌کشد ولی نمی‌پذیرم که کشتار و برادرکشی در ذات انسان است.

مدعی می‌گوید: پس چرا هابیل قابیل را کشت؟ (که عکس آن صحیح است).

مجادل جواب می‌دهد: اینها اسطوره است. اسطوره چیزی را برای ما روشن نمی‌کند. مدعی می‌گوید: مگر «ایسم» ها و «لوژی» ها روشن کرده‌اند؟ مگر افلاطون و مارکس روشن کرده‌اند؟ اینها هم در حد خواب و خیال است. بعد می‌گوید: آن مدینه فاضله کجاست و کدام خط انسان را به آنجا می‌برد؟

مجادل جواب می‌دهد:

«شهر زیبا و نیک افلاطون یا جامعه بی‌طبقه مارکس، خطی نیست که من و شما یک‌تنه یا دوتنه سوار یک اتوبوسش بشویم و برویم. این خط یک اتوبوس بیشتر ندارد. این اتوبوس در لحظه‌ای تاریخی (یعنی اختیاری ما هم نیست) سر ساعت معین ناگهان راه می‌افتد، افراد قشری که در عمرشان اتوبوس سوار نشده‌اند زیر چرخ این اتوبوس له می‌شوند، اما انبوه مردم (توده مردم) همه با هم سوارش می‌شوند و به سوی مقصد تاریخی خویش پیش می‌روند.»

مدعی می‌گوید: باز حواله به آینده‌داری می‌دهی و اینها هم که همه وعده است، یک امر عینی بیاور.

مجادل جواب می‌دهد: همه‌اش هم آینده نیست، بالفعل هم هست. بعد می‌گوید:

«من اصطلاحی دارم که این اصطلاح مال خودم است و آن این است که: ما دو زمان داریم، یک زمان تقویمی و دیگر زمان تاریخی. زمان تقویمی زمانی است که به حسب تقویم تعیین می‌شود و شمار سال بیان می‌شود مثلاً سال ۱۳۵۶. در زمان تقویمی همه مردم همزمان با یکدیگر هستند. همه جامعه‌ها در یک زمان تقویمی زندگی می‌کنند. ولی زمان تاریخی چیز دیگری است، یعنی مراحل تطور تاریخ. از نظر مراحل تاریخ، جامعه‌ها در یک زمان زندگی نمی‌کنند. خیلی جامعه‌ها هستند که در قرن ۱۵ – ۱۶ بلکه در قرنهای قبل از میلاد زندگی می‌کنند و جامعه‌هایی هم هستند که به آن لحظه تاریخی خودشان رسیده‌اند و می‌توانید بروید تماشا کنید (یعنی جامعه‌های کمونیستی). بعضی ملتها به لحظه تاریخی خود رسیده و سوار اتوبوس شده‌اند و به شکل ایده‌آل بسی نزدیک شده‌اند.»

نمی‌گوید رسیده‌اند، می‌گوید بسی نزدیک شده‌اند. تا این حرف را می‌زند،

مدعی مچش را می‌گیرد و می‌گوید: چرا نمی‌گویی رسیده‌اند؟ مجادل می‌گوید:

«همان‌طور که دوره سرمایه‌داری بـه دو دوره تقسـیم مـی‌شـود، دوره آغـازین و دوره فرجامین، دوره کمونیستی هم دو دوره دارد، دوره‌ای که الآن هست و لااقل دولـت بـر جامعه حکومت می‌کند، دوره دیگر دوره‌ای است که تمام اینها از بین مـی‌رود و حتـی دولت هم از بین خواهد رفت، که هنوز جامعه‌ای به این مرحله نزدیک نشده است.»

حرف مارکس همین است، می‌گوید: کمونیزم هـم دو دوره دارد: دوره اول دوره دیکتاتوری طبقه پرولتر است و دوره دیگر دوره‌ای است که در آن دولت هست ولی دولت واقعا نماینده همین طبقه است، که البته لنین در این مسأله یک تصرفات خاص کرده است و بعد مدعی می‌شود دوره نهایی در آینده خواهد بود که دولت هم در آن دوره نقش خویش را از دست می‌دهد و اساساً هیچ دولتی در کار نخواهد بود. به نظر مارکس سه چیز عامل از خود بیگانگی انسان بوده‌اند: سرمایه و دین و دولت، بنابراین در آن دوره ایده‌آل، دولت هم وجود نخواهد داشت.

سپس مجادل می‌گوید: من اگر گفتم نزدیک شده‌اند، مقصودم نزدیک شدن به این دوره است، نه اصل جامعه بی‌طبقه، زیرا به اصل جامعه بی‌طبقه، انسان رسیده است.

مدعی فورا نقض می‌کند، نقضی که دنیای غرب معمولًا به کمونیستها وارد می‌کند. کمونیستها حرفشان این است که دوره سرمایه‌داری منتهی می‌شود به دوره‌ای که در آن دوره سرمایه دیگر نقشی ندارد و جامعه جامعـه بـی‌طبقـه اسـت. اینهـا بـه ایـن دو خصوصیت خیلی تکیه می‌کنند. دو نقد بزرگ بر اینها شده است:

۱. یکی اینکه الآن هم در شوروی جامعه طبقاتی وجود دارد ولی در شکل دیگر، یعنی اگر مقصود از «طبقه» تبعیض باشد در آنجا هم هست. [پس باید ببینیم که مقصود از طبقه چیست؟] مقصود از طبقه دو مطلب است:

یکی مسأله اختلاف طبیعی انسانهاست که این یک امر تکوینی است و اصلا بـه قرارداد مربوط نیست. اعم از اینکه نظام عالم را قبول داشته باشیم یا نداشـته باشـیم چنین واقعیتی وجود دارد که افراد انسان از نظر استعدادها یکسان آفریده نشده‌اند. خود این تفاوت تکوینی و اختلاف استعدادهای روحی و جسمی، خود به خود یک نـوع روابط قهری میان افراد به وجود می‌آورد و همین سبب می‌شود که افراد با هم مرتبط شوند و ترکیب میان افراد جامعه به وجود آید. اگر افـراد از هـر جهـت بالسـویه خلـق شـده

بودند، آنوقت همگیری میان افراد جامعه پیدا نمی‌شد، و این همگیری خودش نوعی تسخیر است. همگیری یعنی این فرد کمبود خودش را از آن فرد می‌گیرد و آن هم کمبود خودش را از این، و در مجموع یک نظام طبیعی به وجود می‌آید. قرآن هم به این حقیقت تصریح کرده است: «**نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدّنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتّخذ بعضهم بعضا سخریّا، و رحمة ربّك خیر ممّا یجمعون**»[1] و این حقیقتی است مسلّم در جامعه انسانی، چه اینکه کسی خدا را قبول داشته باشد یا نداشته باشد. این یک معناست از طبقات.

معنای دیگر طبقات مسأله امتیازات طبقه‌ای است. در این مورد موضوع بهره‌کشی به میان می‌آید، یعنی انسانی از محصول کار انسان دیگر بهره‌کشی کند و طبقه بهره‌کش و بهره‌ده به میان بیاید. این مسأله دیگر است. آن چیزی که منطقا باید نفی شود و اسلام هم نفی می‌کند همین است.

از جمله نقضها و نقدهایی که بر آنها وارد کرده‌اند وجود طبقات به معنای دوم است. وجود طبقات به معنای اول که اختیاری نیست و جای اشکال هم نیست. مثلاً یک کارگری مانند خروشچف که در آغاز کارگر معدن بود، در اثر لیاقت و استعداد خودش را برساند به مقام دبیر کلّی حزب کمونیست و دیگران را پشت‌سر بگذارد. این که ایرادی ندارد و معلول استعداد و پشتکار طبیعی است و ناشی از انتخاب اصلح جامعه است، و البته این‌گونه پستها و مقامها هرچند از میلیونها پول باارزش‌تر است ولی بالاخره ناشی از مواهب طبیعی است و به وجود آن ایرادی نیست.

۲. اشکال دیگری که به اینها کرده‌اند این است که الآن حزب کمونیست به صورت یک طبقه درآمده است یعنی گروهی با یک تبعیض تمام مواهب را به خودشان اختصاص داده‌اند و دیگران را استثمار کرده‌اند و شوروی و یا چین با چند صد میلیون جمعیت، تنها چند میلیون کمونیست دارد و بقیه مردم کمونیست نیستند (حالا یا می‌خواهند کمونیست باشند و در حزب راهشان نمی‌دهند که این یک اشکال دیگری است و یا اصلا کمونیست نیستند)، و حقیقت این است که یک گروه ده پانزده میلیونی تمام امتیازات را به خودشان اختصاص داده‌اند. در کتاب طبقه جدید که یک اروپایی نوشته است و به فارسی هم ترجمه شده، این وضع براساس آمار و اطلاعاتی دقیق

---

۱. زخرف/ ۳۲.

تشریح شده است.

این یک مسأله که مربوط به وجود یک طبقه ممتاز به امتیازات مختلف می‌باشد.

مسأله دیگر مربوط به اصل سرمایه‌داری است که الآن در آنجا وجود دارد ولی به شکل دولتی، یعنی سرمایه‌دار خود دولت است و نزول را خود دولت می‌خورد، و چه فرق می‌کند که نزول را فلان طبقه آمریکایی بخورد یا دولت شوروی بخورد؟ در هر حال نزول‌خوری نزول خوری است و سرمایه‌داری سرمایه‌داری. این است که می‌گویند [کاپیتالیسم] شوروی؛ و این نقدی نیست که تنها غیر کمونیستها می‌کنند، بلکه کمونیستهایی هم که مخالف با شوروی هستند این اشکال را به شوروی دارند، و در نتیجه جامعه سوسیالیستی برگشته است به همان وضع سابق خودش.

اشکال: ممکن است بگویند گناه این وضع تقصیر ما نیست، تقصیر دنیای غیر کمونیست است.

جواب: تقصیر هر کس می‌خواهد باشد، صحبت در این است که به آن دوره ایده‌آل (حتی به قسمت آغازین آن هم) نرسیده‌اید با اینکه ادعا می‌کنید رسیده‌اید. در حقیقت شکل جامعه‌تان عوض شده است نه ماهیت آن، و همان ماهیت به نامهای دیگر وجود دارد، حالا این وضع به هر علتی می‌خواهد باشد.

– ممکن است اینها اشکال به شوروی را قبول کنند. اشکال به شوروی که اشکال به مارکسیسم نمی‌شود.

جواب: کجا قبول می‌کنند؟ همین آقای مجادل و استادش در کتاب زمینه جامعه‌شناسی اشکال به شوروی را قبول ندارند و حتی در مقام مثال هم همین جامعه‌ها را مثال می‌آورند. تازه چین هم در این چند سال اخیر همان راه را دارد می‌رود. پس جامعه‌ای که این خیالات در آن به فعلیت رسیده باشد و همه‌اش حواله به آینده نباشد کدام است؟ ایراد مدعی به مجادل همین است که تو همه‌اش داری وعده سر خرمن می‌دهی. مجادل جواب می‌دهد که نه، همه‌اش وعده نیست، فعلیت هم دارد؛ و این معنایش این است که همین وضع موجود در کشورهای سوسیالیستی را قبول دارد. مدعی اشکال می‌کند که این نمونه‌ای که ادعا می‌کنی نمونه ایده‌آل نیست، این هم چیزی است مثل نمونه‌های دیگر؛ و اشکالش هم درست است، منتها مدعی تنها به سرمایه‌داری جامعه‌های کمونیست ایراد می‌کند و از طبقاتی بودن آن جامعه‌ها صحبتی به میان نمی‌آورد، تنها می‌گوید: «پایان آن سرمایه‌داری است». مجادل که به

او جواب می‌دهد، نمی‌گوید: «نه، سرمایه‌داری نیست» چون چنین جوابی نمی‌تواند بدهد [1]؛ می‌گوید: خیر، در تاریخ پس رفت و عقبگرد نیست. «عقبگرد نیست» که جواب نشد، جواب امر عینی را باید داد. این حرف نظیر داستان آن کسی است که به او می‌گفتند قاضی حکم کرده است که تو مرده‌ای و حکم قاضی نقض شدنی نیست، هرچه می‌گفت زنده‌ام گوششان بدهکار نبود چون قاضی حکم کرده است. حالا این هم تنها مستندش این است که تاریخ پسگرد ندارد، تکامل سرنوشت انسان است. بعد یگانه تنزلی که می‌کند این است که می‌گوید: گیرم رسیدن به کمال مطلق برای انسان ناممکن باشد، با اینکه قبلاً گفته بود که یک منزل و یک مقصد نهایی برای انسان در کار است که همان جامعه بی‌طبقه باشد. اینجا با یک «گیرم» حرفی می‌زند که باز سبب اشکال تازه‌ای از جانب مدعی می‌شود. [مجادل] می‌گوید: گیرم رسیدن به کمال مطلق برای انسان ناممکن باشد (یعنی آن کمال هم باز یک کمال نسبی است)، به کمال نسبی رسیده‌اند؛ و بعد خواهد گفت که اساساً کمال مطلق معنی ندارد.

اشکال

اینجا دو سه تا اشکال می‌شود کرد:

یکی اینکه: این مسأله دو دوره داشتن کمونیزم آیا با اصول دیالکتیک تطبیق می‌کند؟ این یک اشکال بسیار اساسی است و جوابی هم علی الظاهر ندارد؛ یعنی یک اشکال در «تفسیر تاریخ» اینها وجود دارد که در دو مورد پیش می‌آید که اینها نتوانسته‌اند جواب بدهند؛ یکی اینکه: طبق اصول دیالکتیک که حرکت را معلول تضاد می‌دانند و تضاد را مقدم بر حرکت می‌دانند، هر تغییری معلول تضاد درونی است، منتها در مسأله ماتریالیسم تاریخی می‌گویند در درجه اول ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند، با تکامل ابزار تولید تضاد برقرار می‌شود، با برقراری تضاد میان ایندو [2] ناچار

---

۱. در چندین سال قبل خلیل ملکی که از کمونیستهای پروپاقرص بود و بعد انشعاب کرد و نیروی سوم را به وجود آورد و از اوضاع کشورهای کمونیستی هم خوب اطلاع داشت، کتابی نوشت به نام سرمایه‌داری دولتی یا کاپیتالیزم دولتی، و همین مطلب را ثابت کرد که آنها عملاً رسیده‌اند به سرمایه‌داری. البته او نمی‌خواست بگوید سرمایه‌داری سرنوشت انسان است، بلکه می‌خواست بگوید اینها سوسیالیست واقعی نیستند، دروغ می‌گویند.

۲. [یعنی ابزار تولید و روابط تولیدی].

روابط تولیدی خودش را هماهنگ می‌کند با ابزار تولید (که این دوتا را در مجموع «وجه تولید» یا «ساخت اقتصادی» اصطلاح می‌کنند) و بعد می‌گویند: هر جامعه‌ای متناسب با روابط تولیدی‌ای که دارد که همان روابط اقتصادی است که میان افراد است، یک روبنای اجتماعی دارد که تأسیسات اجتماعی باشد. وقتی که ابزار تولید اقتضا می‌کند روابط تولیدی جدید را و روابط جدید اقتضا می‌کند یک روبنای جدید را، اینجاست که جامعه به دو بخش منقسم می‌شود، گروهی که منتفع از وضع سابق هستند و گروهی که می‌خواهند جامعه را به پیش ببرند چون وابسته به ابزار جدید هستند.

در اینجا یک اشکال هست و آن اینکه: اینها و دیگران دوره اول زندگی بشر را به طور اشتراک می‌دانند. حتی آقای طباطبائی هم از آیه «کان النّاس امّهً واحدهً» [1] همین مطلب را استنباط می‌کنند که انسان در ابتدا غیر از این نمی‌توانسته باشد و لهذا شریعت و قانون به نظر ایشان از زمان حضرت نوح (ع) پیدا شده است و پیش از آن، معارف از قبیل توحید و معاد و اینها بوده ولی وضع بشر از نظر روابط اجتماعی اقتضای وجود یک قانونی را که حاکم بر آنها باشد نداشته است. اینها می‌گویند: دوره اول دوره گردآوری خوراک بوده است، یعنی بشر در آن دوره مانند پرندگان زندگی می‌کرده و از مواد غذایی موجود طبیعت استفاده می‌کرده است و خودش تولید نمی‌کرده و غذای اضافی اساساً وجود نداشته است و زمینه برای استثمار یک فرد از محصول و کارکرد فرد دیگر وجود نداشته است. بعد بشر از آن دوره به دوره کشاورزی می‌رسد و کشف می‌کند که می‌تواند محصولات طبیعت را با عمل خویش تکثیر کند، و مسلّما این انتقال در اثر تجربه حاصل شد و ارتباطی به تکامل ابزار تولید ندارد و ابزار تولید اقتضا نکرد که بشر از دوره‌ای به دوره دیگر منتقل شود بلکه خود ازدیاد تجارب بشر سبب آن بوده است. حالا، چه اینکه ابزار تولید سبب بود و یا چیز دیگر، قدر مسلّم این است که تضاد طبقاتی وجود نداشته است، و با اینکه تضاد طبقاتی وجود نداشته است شروع تاریخ بشر به چه نحو بوده؟ اولین دوره از کجا شروع شد، با اینکه شما تاریخ بشر را محصول کشمکش می‌دانید [2]؟

---

۱. بقره/ ۲۱۳.

۲. سؤال: اگر اینها در مورد خلقت انسان چیزی شبیه حرف الهیون بزنند و قائل به آدم و حوّائی باشند کشمکش درست نمی‌شود؟

←

اشکال دیگر اینکه: طبق اصول اینها حرکت معلول تضاد است و اگر تضاد نباشد حرکت نیست. از سوی دیگر تضاد هم نمی‌تواند نباشد و ضرورتا تضاد هست، نه اینکه می‌تواند تضاد نباشد و به دنبال آن حرکت هم نباشد. اینها سکون را مساوی با مرگ می‌دانند. نتیجه این اصل این است که: اگر ما برسیم به جامعه بی‌طبقه به قول خود اینها، رسیده‌ایم به جامعه بی‌حرکت[۱].

←

جواب: تضاد آدم و حوّا که تضاد طبقاتی نبود.

– بعد که به هابیل و قابیل رسید که طبقاتی شد.

جواب: تضاد هابیل و قابیل هم طبقاتی نبود. آنها که اساساً اینها را دروغ می‌دانند و خود این مجادل قصه هابیل و قابیل را اسطوره می‌نامد.

– آیا نمی‌شود گفت هابیل و قابیل سمبل دو طبقه هستند و مقصود تضاد و کشمکش دو طبقه است؟

جواب: قرآن که خلاف این را می‌گوید و چنین چیزی از قرآن استفاده نمی‌شود. اتفاقا یکی از زیباترین تابلوهای قرآن این است که اختلاف میان انسان تکامل یافته به معنای واقعی، یعنی انسان وابسته به عقیده و ایمان خودش و آزاد از محیط، انسانی که درباره خدا و تقوا می‌اندیشد، و انسانی که اسیر شهوات پست و منحط است را منعکس می‌کند نه جنگ دو طبقه را برای مصالح شخصی خویش. جنگی که قرآن مطرح می‌کند جنگ عقیده است، جنگ میان گروه وابسته به عقیده و گروه وابسته به منافع. مثلًا درباره جنگ بدر می‌گوید: «قد کان لکم ایهٔ فی فئتین التقتا، فئهٔ تقاتل فی سبیل اللّه و اخری کافرهٔ ...» (آل عمران/ ۱۳) یک گروه در راه عقیده می‌جنگند، و در مورد گروه دیگر نمی‌گوید در راه عقیده‌ای دیگر می‌جنگند، همین قدر می‌گوید: «و اخری کافرهٔ» یعنی جنگ میان ایمان و انسان به عقیده و ایمان رسیده و انسانهای وابسته به منافع خودشان. در قضیه هابیل و قابیل هم در کمال صراحت همین مطلب بیان شده است.

– در این آیه به عقیده گروه دیگر اشاره نشده است ولی در آیات دیگر صریحا می‌گوید: «و الّذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطّاغوت» (النساء/ ۷۶).

جواب: اتفاقاً یک بحث شیرین و عالی‌ای در اینجا هست و خود این «فی سبیل الطّاغوت» هم مشتمل بر یک نکته جالب و دقیقی است. معنای «یقاتلون فی سبیل الطّاغوت» جنگ در راه ایمان به طاغوت نیست. از قرآن فهمیده می‌شود که در جنگهای اهل ایمان با مخالفانشان، مثل جنگ موسی (ع) و فرعون، اهل ایمان در راه عقیده خودشان می‌جنگند و مردم را هم در مسیر ایمان انداخته‌اند [اما] فرعون و فرعونیان که گردانندگان این جنگها هستند، در راه مصالح خودشان می‌جنگند نه در راه ایمان و عقیده‌ای، ولی از ایمان و عقیده تقلیدی مردم استفاده می‌کنند و مردم را از راه عقیده‌شان تحریک می‌کنند. این حقیقت با بیان عجیبی در قرآن آمده است، مثلًا: «انّی اخاف ان یبدّل دینکم او ان یظهر فی الارض الفساد» (غافر/ ۲۶). توده بدبخت را از راه اینکه این می‌خواهد دین شما را بهم بزند تحریک می‌کند و آنها را به جنگ وامی‌دارد. ولی ماهیت واقعی جنگ را که تصورات و خیالات توده مردم تشکیل نمی‌دهد، ماهیت واقعی جنگ وابسته به انگیزه‌ها و مقاصد سوء سران است و با در نظر گرفتن اهداف آنها به خوبی می‌توان گفت که این، جنگ در عقیده نیست، جنگ اهل ایمان و عقیده با گروههای وابسته به منافع شخصی خویش است.

۱. اشکال: تضاد میان انسان و طبیعت که هست.

تا دوره لنین هم این نقض را کسی بر اینها نمی‌کرده. بعد که این نقض را بر آنها وارد کردند، استالین آمد گفت: «ولی یک استثناء باید قائل شد. وقتی کـه بـه جامعـه بی‌طبقه رسیدیم ضرورت ندارد که آنجا هم تکامل از راه انقلاب صورت بگیرد. وقتی که به جامعه بی‌طبقه رسیدیم جامعه از بالا هدایت می‌شود».

ما می‌توانیم این حرف را بزنیم ولی آنها با اصول کذائی‌شان چطـور مـی‌تواننـد صحبت از «هدایت از بالا» بکنند؛ یعنی می‌خواهند بگویند پس از رسیدن به جامعـه بی‌طبقه باز هم تکامل اجتماعی ادامه دارد نه اینکه تکامل تنها در امور فنی و صنعتی است (در نتیجه تضاد با طبیعت)، ولی این تکامل اجتماعی استثنائا از راه تضاد صورت نمی‌گیرد بلکه از بالا هدایت می‌شود. در اینجا هم که «مجادل» برای جامعه بی‌طبقـه کمونیزم دو دوره فرض کرد و مدعی شد کـه جامعـه‌هـای کمـونیزم کنـونی در دوره آغازین هستند، این اشکال به او می‌شود که این جامعـه‌هـای بـی‌طبقـه، از دوره اول چگونه به دوره دوم منتقل می‌شوند با فرض اینکه دیگر تضادی در این جامعه‌ها وجود ندارد [۱]؟

اینها در برابر این اشکال جوابی ندارند و لذا ناچار شدند حرفی را بزنند کـه در طول تاریخشان بی‌سابقه است. گفتند «تکاملی که از بالا هدایت می‌شـود»! ایـن کـه حرف ماست و ما همیشه چنین حرفی می‌زدیم [۲].

جواب: تضاد میان انسان و طبیعت که همیشه بوده، و تازه تضاد میان انسان و طبیعت چه ربطی به تکامل اجتمـاعی دارد؟ پس، از نظر اجتماعی باید قبول کنند توقف حاصل می‌شود، و فقط و فقط تضاد بـا طبیعـت بـاقی مـی‌مانـد. اتفاقا این حرف را هم نمی‌زنند.

۱. اشکال: اگر کاپیتالیزم را تز و سوسیالیزم را آنتی‌تز و کمونیزم را سـنتز بگیـریم مطلـب درسـت مـی‌شـود و انتقـال از سوسیالیزم به کمونیزم توجیه می‌شود.

جواب: معنای آنتی‌تز بودن سوسیالیزم و سنتز بودن کمونیزم این است که بین ایندو تضاد وجود دارد و این تضاد از نظر تاریخی باید برگردد به تضاد طبقاتی، چون اینها می‌گویند تاریخ را جز تضاد طبقاتی نمی‌تواند حرکت بدهـد، و حال آنکه اینها همان سوسیالیزم را جامعه بی‌طبقه می‌دانند، پس تضادی که برای رسیدن به کمونیزم لازم است وجود ندارد. از این گذشته، پس از رسیدن به کمونیزم چه می‌گویند؟

۲. سؤال: نمی‌شود تکامل در این دوره را به تکامل اخلاق تفسیر کنیم؟

جواب: اخلاق از نظر اینها معنایی ندارد جز آنکه در ضمن طبقات اجتماعی کاری بـر ضـد طبقـات پیشـین باشـد. اینها که برای اخلاق معیـاری قائـل نیسـتند. چـی از نظـر اینهـا اخـلاق اسـت؟ راسـتی، درسـتی، امانـت، خیانـت؟ هیچکدام، آنچه که به انقلاب کمک کند اخلاق است، و وقتی فرض شد به جامعه بی‌طبقه رسیدند و انقلابی در

اینها تازه در نهایت امر رسیده‌اند به حرفی که الهیون می‌گفتند. الهیون که برای انسان اصالت قائل بوده‌اند از اول مگر نمی‌گفتند «رهبری از بالا» یعنی انسانهایی که این ایدئولوژی را، هم خوب درک می‌کنند و هم خوب عمل می‌کنند اینها صلاحیت دارند که از بالا جامعه را هدایت کنند. بعد هم این حرف که «تاریخ به عقب برنمی‌گردد» چه دردی را دوا می‌کند و این که جواب یک امر عینی نمی‌شود. مخالفین کمونیزم دارند می‌گویند: جامعه شوروی به سرمایه‌داری رسیده است با تمام خصلتهای سرمایه‌داری. سرمایه را وسیله اختناق ملتها قرار داده‌اند. مثلًا به مصر قرض می‌دهند و بعد میلیونها از او نزول می‌گیرند، و اینها هم ناسیونالیست نیستند تا کسی بتواند بگوید برای ملت خودش خصلت سرمایه‌داری ندارد و سرمایه‌داری‌اش در معامله با دیگران است. به ادعای خودشان تمام ملتها یکی هستند و جامعه انسانی در حکم یک جامعه واحد است و به اصطلاح انترناسیونالیست هستند. با تمام این حرفها دارند ربا می‌گیرند با اینکه جناب مارکس می‌گوید ربا دزدی است و جز کار هیچ چیزی ایجاد ارزش نمی‌کند؛ سرمایه حتی به صورت صنعتش هم ایجاد ارزش نمی‌کند (حرفی که از قدیم ارسطو گفته بود که پول عقیم است و نمی‌زاید). اگر ربا دزدی است چه فرق می‌کند فردی از فردی بدزدد یا ملتی از ملتی؟

حالا می‌رسیم به قسمت آخر حرف مجادل که گفته بود: گیرم که رسیدن انسان به کمال مطلق ناممکن باشد. مدعی می‌گوید: پس شما تأیید می‌کنید که رسیدن انسان به کمال، ناممکن است. مجادل جواب می‌دهد:

«کمال مطلق هرگز واقعیت پیدا نمی‌کند. همه چیز در زندگانی انسان نسبی است. آنچه به زندگانی انسان معنی و ارزش می‌بخشد واقعیت تکامل است نه آرزوی رسیدن به کمال. یکی از فیلسوفان نامدار می‌گوید: انسان در تکامل است بدون

→

کار نیست اخلاق دیگر معنایی ندارد. اینها که تمام معیارها را در باب اخلاق منکرند. نامجاهدها* هم در جزوه‌شان دو نوع اخلاق مطرح کرده‌اند: اخلاق ایده‌آلیستی و اخلاق کمونیستی.

در مجله‌ای که کمونیستها در سالهای بین ۲۱ - ۲۸ منتشر می‌کردند به نام «انترناسیونالیسم» و خیلی مجله عمیقی هم بود، یک بخش اخلاقی هم داشت. در باب اخلاق هیچ معیاری اینها به دست نمی‌دهند، می‌گویند اخلاق آن چیزی است که به تکامل اجتماع کمک کند و خدمت به تکامل اجتماع به این است که به انقلاب کمک کند. هرچه که به انقلاب کمک کند اخلاق است و هرچه که انقلاب را به تأخیر بیندازد ضد اخلاق است.

* اشاره به سازمان منافقین.

اینکه هرگز به کمال برسد. تکامل از نوع حرکت است، یعنی واقعیتی دینامیک است، اما کمال از نوع سکون است، یعنی مفهومی استاتیک است. رسیدن انسان به کمال مستلزم رسیدن تاریخ به جایی است که دیگر هیچ پیشامدی در زمان رخ ندهد و در همین معناست که یاس‌پرس می‌گوید: انسان همیشه در راه است. کمال مطلق نمی‌تواند واقعیت پیدا کند، به این دلیل روشن که کمال مفهومی است استاتیک و ذات انسان واقعیتی است دینامیک، و ناممکن است- و اصلاً دلخواه نیست- که ذاتی دینامیک به چیزی استاتیک برسد. (بعد می‌گوید) تکامل را شما در همه جای دنیا می‌توانید به چشم ببینید.» ۱

اولًا، اینکه رسیدن انسان به کمال مطلق ممکن است یا ناممکن، اساساً طرحش غلط است. آیا بحث در این است که انسان به کمال مطلق می‌رسد یا نه؟ کمال مطلق را در مقابل کمال نسبی قرار داده است. ولی آنچه که مقابل کمال مطلق است کمال محدود است چون در کمال محدود نسبیت معنی دارد یعنی یک کمال محدود نسبت به درجه پایین‌تر از خودش کمال است و نسبت به درجه بالاتر از خودش نقص است، و این از آنجاست که کمال روی حسابهای ما یک مفهوم مشکّک است. کمال آنجا که امر واقعی باشد به وجود برمی‌گردد و همین‌طور که حقیقت وجود یک امر مشکّک است و حقیقت مشکّک یعنی مابه الاشتراک با مابه الامتیاز مراتبش یک چیز است، کمال چنین حقیقتی است. بنابراین کمال بودن کمال، نسبی است و جز کمال مطلق که ذات پروردگار باشد هر کمالی را که در نظر بگیریم نسبت به مادون خودش کمال است و نسبت به مافوق نقص. اینجا صحبت در این نیست که آیا انسان به کمال مطلق (به مفهوم فلسفی‌اش) می‌رسد یا نمی‌رسد، بلکه باید مسأله را به این شکل طرح کرد که آیا انسان آخرین حد کمال ممکن دارد یا ندارد؟ یعنی کمال انسان که کمال نسبی است آیا لایتناهی است یا آخرین حد ممکن دارد؟ راجع به حضرت خاتم الانبیاء (ص) این مسأله مطرح است. محیی الدین تعبیری راجع به ایشان دارد که می‌گوید «نهایة السیر الکمالی» و در معنای خاتمیت هم می‌گوید: «الخاتم من ختم المراتب باسرها».

به هر حال مسأله باید به این شکل طرح شود که آیا انسان آخرین حد کمال

---

۱. جدال با مدعی، چاپ اول، ص ۵۳ و ۵۴.

ممکن دارد که وقتی به آن حد برسد دیگر برای انسان کمال بالاتر از آن فرض نمی‌شود و بالاتر از آن وجوب وجود است [1]؛ یا نه، انسان هرچه که برود باز هم راه برای او باز است. در شرح صحیفه سید علی‌خان این مسأله را طرح کرده است که آیا صلوات بر پیغمبر (ص) برای ایشان اثری دارد؛ یا نه، فقط برای ما مفید است و برای ایشان که فوق حد نصاب است اثری ندارد؟

عده‌ای آیه «یا اهل یثرب لا مقام لکم» [2] را به یثرب انسانیت تأویل می‌کنند و می‌گویند انسان حد نهایی ندارد، آخرین حد کمال ممکن ندارد و رسول اکرم (ص) هم همیشه در حال تکامل هستند.

از این اشکال که بگذریم، این حرف نیز که می‌گویند «آنچه به زندگی انسان ارزش می‌بخشد تکامل است نه کمال» حرف نادرستی است [3].

در حرکات اشتدادی، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه قبلی کمال است و نسبت به مرتبه بعد نقص، یعنی خود کمال هویّت تدریجی دارد. اینها خیال کرده‌اند کمال یک مفهوم استاتیک است. کمال مثل وجود است. الوجودمنه ثابت و منه سیال. کمال هم همین‌طور است. کمالی ما داریم تدریجی که هویتش تدریجی است. گاهی انسان حرکاتی می‌کند که فقط و فقط جنبه طریقی دارد و تا به هدف نرسد خود سیر و حرکت ارزشی ندارد، مثل رفتن به جایی برای مقصد خاصی، ولی در حرکات تکاملی واقعی، [انسان] همیشه در راه است و همیشه هم در مقصد، نه اینکه در راه است و در مقصد [نیست]. اینکه او می‌گوید: «همیشه انسان در راه است» در واقع ضد مقصودش نتیجه می‌دهد زیرا اگر مقصدی در کار نیست پس تکامل نیست. پس شما که می‌گویید: «تکامل هست، کمال نیست» باید تکامل را سیر در درجات کمال تلقی کنید، یعنی همیشه در مقصد دارد حرکت می‌کند ولی مرتبه‌ای مقصد است برای مرتبه‌ای و راه است برای مرتبه دیگری. پس این حرفی که اینجا می‌زنند (کمال سکون است) حرف درستی است در جایی که متحرک [یک چیز است] و حرکت چیز دیگر است، [ولی در جایی که متحرک و حرکت یک چیز است] مثل حرکت جوهری، می‌توانیم بگوییم

---

۱. ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

۲. احزاب/ ۱۳.

۳. در درس اسفار هم این بحث را راجع به حرکات افلاک مطرح کرده‌ایم که آیا به کمالی می‌رسد یا نمی‌رسد.

[کمال] دینامیک است، آنهم به اعتبار متحرک [نه به اعتبار حرکت، زیرا] دینامیک یعنی چیزی که خود متحرک است، [اما] حرکت که خود متحرک نیست.

ب. مفهوم تکامل

حالا برویم دنبال بحث تکامل. اساساً تکامل چیست و تعریف آن چگونه است؟ در تعریف تکامل خیلی حرفها زده‌اند. تکامل از ماده کمال است و کمال (به اعتبار قدما) یک مفهوم مشکّک است و اگر تشکیک در عالم وجود نداشته باشد که یک حقیقت با حقیقت دیگر مابه الاشتراک‌شان عین مابه‌الامتیاز باشد، کمال و نقص معنی ندارد و شدت و ضعف معنی ندارد. کمال و نقص، شدت و ضعف، این خصوصیت را دارند که نسبتشان با یکدیگر به این نحو است که مابه الاشتراک‌شان عین مابه الامتیاز است. تکامل در جایی صادق است که یک امر مشترک در کار باشد، یعنی میان ناقص و کامل باید یک امر مشترک وجود داشته باشد، و در عین حال مابه الامتیاز هم باید در کار باشد که از سنخ مابه الاشتراک باشد و الا اگر مابه الاشتراک باشد ولی مابه الامتیاز از سنخ مابه الاشتراک نباشد، این، تکامل نیست، زیاده هست ولی تکامل نیست. مثلاً اگر دو نفر باشند یکی تنها پرتقال داشته باشد و دیگری پرتقال و سیب، در اینجا تکامل در آنچه که دارند نیست، بله تکامل در اصل داشتن یا میوه داشتن [هست] که باز هم به مابه الاشتراک برمی‌گردد. تکامل این است که یک شیء یک مرتبه از واقعیتی را داشته باشد، بعد در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد.

اینها تکامل را به شکلهای دیگری تعریف کرده‌اند که این تعریفها در عین اینکه درست است ولی تعریف حقیقی از واقعیت خود تکامل [نیست]، یعنی بیشتر تکامل را به چیزهایی تعریف می‌کنند که از نظر ما اینها آثار تکامل است نه خود تکامل.

مثلاً می‌گویند تکامل عبارت است از باز شدن، شکفته شدن، گسترده شدن، توسعه پیدا کردن و کارآیی بیشتر پیدا کردن یک شیء. مثلاً نطفه که ابتدا حالت بستگی دارد، بعد که تکامل پیدا می‌کند باز و شکفته می‌شود.

گاهی می‌گویند تکامل عبارت است از پیچیده‌تر شدن روابط؛ یعنی یک شیء که دارای اجزاء و ابعاضی است، قهراً میان اجزاء و ابعاضش روابط باید باشد، این روابط در ابتدا ممکن است روابط ساده‌ای باشد، ولی وقتی که حالت پیچیده‌تر پیدا

کرد این شئ تکامل پیدا کرده است. مثلًا دستگاههای صنعتی که در ابتدا بین اجزاء و ابعاض آنها روابط سادهای وجود دارد، بعد هرچه که تکامل پیدا می‌کنند روابطشان پیچیده‌تر می‌شود.

اسپنسر که از فلاسفه معتقد به تکامل است و معاصر با داروین هم بوده (منتها داروین تنها در مسائل زیست‌شناسی مطالعه کرده ولی اسپنسر فلسفه‌اش فلسفه تکامل است در همه عالم هستی) گفته است تکامل از چند چیز پیدا می‌شود، یکی تراکم، دیگر تنوع و سوم انتظام؛ یعنی اولًا تا اجتماع چند چیز نباشد تکامل معنی ندارد. شئ تنها را اگر در نظر بگیریم تکامل در آن معنی ندارد، چند چیز باید جمع بشوند تا ماده اصلی تکامل فراهم شود. ولی صرف قرار گرفتن چند چیز در کنار یکدیگر برای تکامل کافی نیست، شرط دومش تنوع و تقسیم کار است. مثلًا یک عده بیست نفری یک جایی جمع بشوند، صرف این جمع شدن تکامل نیست، اما وقتی کار آنها را تقسیم کردیم و از آنها یک واحدی به وجود آوردیم، مثلًا یکی را رئیس و دیگری را معاون و ... قرار دادیم و تنوع در میان آنها به وجود آوردیم، یک پایه دیگر از پایه‌های تکامل به وجود می‌آید. پس در واقع تنوع به نوعی اختلاف برمی‌گردد. پس در تکامل، یک شرط، اختلاف خاصی است میان اعضاء و اجزاء.

شرط سوم انتظام است؛ یعنی اختلاف که کثرت و تکثر است اگر به نوعی وحدت برنگردد تکامل نیست. مثلًا همان بیست نفر فرض شده، اگر هر کدام را پی کاری بفرستیم که ارتباطی با کار بقیه افراد نداشته باشد و وحدتی میان اینها نباشد تکامل نیست. پس بعد از آنکه اختلاف و تکثر صورت می‌گیرد، اگر نظام واحد بر آنها حکمفرما شد، آنوقت تکامل است.

حالا اگر ما می‌گوییم فلان موجود مثلًا انسان تکامل پیدا کرده است، معنایش این است که اولًا اعضا و اجزای زیادتری مثلًا سلولهای زیادتری در وجود او شرکت کرده‌اند، و ثانیاً تقسیم خیلی دقیقتری میان آنها هست. در اعضا و اجزای بدن انسان تقسیم کار بسیار دقیق و گسترده‌ای وجود دارد. این معنای تنوع و تقسیم کار است. ولی در عین حال این تنوع به کثرت منتهی نشده است و تمام اینها یک ارتباط بسیار دقیق و منظمی با یکدیگر دارند و یک هماهنگی کامل بین آنها وجود دارد که همان انتظام است. اینها که تکامل را از جنبه مادی و حسی بررسی می‌کنند، در باب تکامل بیش از این قائل نیستند که تراکمی و تنوعی و انتظامی در کار باشد.

در کتاب مابعد الطبیعه پل فولکیه، ترجمه دکتر مهدوی، تعریف تکامل از نظر اسپنسر چنین آمده است:

«تطور عبارت است از تغیری که بدان مجموعه‌ای از امور متجانس به نامتجانس، یا اموری که عدم تجانس آنها کمتر است به اموری که عدم تجانس آنها بیشتر است تبدیل پیدا کند[۱].

حصول و وقوع این تطور نیز خود تابع دو مرحله است؛ یکی مرحله فرق یا تفصیل، و دیگر مرحله جمع یا اجمال[۲]. مثلاً پروتوپلاسم نامتفرق- یعنی متجانس- که اجزای آن با هم پیوستگی ندارد، به حیوان پستاندار که از اعضای متعددی با تعقد و اندماج زیاد (فرق و تفصیل) تقوّم پیدا کرده است و این اعضا با هم سخت پیوستگی دارند (جمع و اجمال) تطور حاصل می‌کند.»

در این کتاب سه مرحله ذکر شده را در دو مرحله بیان کرده است. مرحله اول را که تراکم بود «تجانس» می‌نامد و دو مرحله دیگر (تنوع و انتظام) را مرحله «عدم تجانس» نام گذاشته است و این مرحله را باز به دو مرحله فرق و مرحله جمع تقسیم کرده است.

سپس به تکامل جامعه اشاره می‌کند و می‌گوید:

«همچنین یک جامعه را «تطور یافته» وقتی گوییم که اعضای این جامعه بالنسبه به اعضای یک جامعه ابتدائی در همان حال که دارای فرق بیشتر از یکدیگر (به واسطه تقسیم کار مثلاً) هستند پیوستگی بیشتر هم با یکدیگر دارند.»

در تطور اجتماع، از جمله خصوصیات این است که چون لازمه تکامل عدم تجانس است، هر اندازه تکامل جامعه بیشتر بشود عدم تجانس آن بیشتر می‌شود و این خودش یک مسأله مهم جامعه‌شناسی هم هست. در جامعه‌های ابتدائی افراد با یکدیگر متجانس‌ترند و شباهتهای روحی و اخلاقی و نظایر آن بین افراد آن بیشتر است. لازمه تکامل جامعه این است که افراد بیشتر از یکدیگر جدا بشوند، و یکی از علل «از خود بیگانگی» که امروزه زیاد از آن سخن می‌رود همین تطور جامعه است

---

۱. منظور از «تجانس» همان تراکم اولیه و منظور از «عدم تجانس» اختلاف و تکثر است.

۲. اینها همان اصطلاحات فلسفی و عرفانی خود ماست که در اینجا به کار گرفته شده است.

زیرا جامعه هرچه بیشتر تکامل پیدا می‌کند تقسیم کار بیشتر می‌شود، و هرچه تقسیم کار بیشتر می‌شود تخصص بیشتر می‌شود، و هرچه تخصص بیشتر بشود وجه اشتراک کارها از بین می‌رود. از طرف دیگر، مطلبی هست که در بحث «پراکسیس» مطرح کردیم و آن اینکه: کار سازنده انسان است، و این حقیقتی است که ما هم به نحوی قبول داریم، یعنی کار و نوع آن تأثیر دارد بر ساختن انسان که انسان چگونه باشد؛ و چون کارها و تنوع آنها و تباینشان فوق‌العاده زیاد است، نتیجه این می‌شود که انسانها هم تباین فکری و روحی‌شان زیاد می‌شود و اصلا هیچکدام از عالم یکدیگر خبر ندارند و هر کدام غرق در عالم خودشان هستند، در نتیجه این یک نوع انسان می‌شود و آن نوعی دیگر؛ و این خودش یک بدبختی است برای بشر که در اثر تکامل جامعه گریبانگیرش شده است و چنانچه جنبه‌های مشترکی برای انسان به وجود نیاورند که این تفرق و تلاشی را جبران کند، اساساً جامعه انسانی تهدید می‌شود چون تکامل جامعه، افراد را از نظر روحی در وضعی قرار می‌دهد که کأنّه به انواع متعددی تبدیل شده‌اند و اختلاف یک انسان با انسان دیگر در حد اختلاف نوعی از حیوان با نوع دیگر خواهد شد و لذا می‌گویند باید کاری کرد که انسان برگردد به حالت اولی، و اصل این نظریه از روسو است، او می‌گوید: «جامعه، بشر را فاسد کرده و بشر اگر بخواهد به حقیقت خودش بازگردد، هرچه بیشتر باید به طبیعت و حالت اولی بازگردد» و هنوز هم حرف او به شکلهای مختلفی مطرح است.

پس تکامل جامعه هرچه بیشتر بشود، فرد از واقعیت خودش سقوط می‌کند. به تعبیر دیگر، همه افراد انسان از استعدادهای مشابهی برخوردارند، در اثر تطور جامعه، یعنی پیچیده‌تر شدن و متنوع‌تر شدن روابط و تقسیم کارها و به وجود آمدن تخصصها [انسانها تباین فکری پیدا می‌کنند].

در مورد تکامل علوم هم همین مطلب صادق است و تکامل علوم همان‌طور که سبب پیشرفت علوم شده است، سبب بدبختی آنها نیز شده است. علوم از یکدیگر بی‌خبر شده‌اند و چون از یکدیگر بی‌خبر شده‌اند و اصل واحدی بر آنها حکومت نمی‌کند، اشتباهات و خلط مبحث‌های زیادی به وجود آمده است. در قدیم شخصی مثل بوعلی سینا بر علوم زمان خودش احاطه داشت، طبش از فلسفه‌اش باخبر بود و فلسفه‌اش از طبش، هر دوی اینها از ادبیاتش و همه اینها از منطقش و ریاضیاتش، در نتیجه میان علومش یک هماهنگی کاملی وجود داشت و انسان در هر علمی اثر علوم

دیگرش را می‌دید؛ ولی بعد که تقسیم کار به وجود آمد نه تنها بوعلی سینا برای همه علوم کافی نیست، برای طب تنها هم کافی نیست و مثل بوعلی سینایی مثلاً تنها در چشم‌پزشکی باید کار کند و در نتیجه هر دانشمندی از رشته‌های دیگر بی‌خبر می‌ماند و این بی‌خبری‌ها انتظام علوم را بکلی بهم زده است و لهذا هر کدام در اثر بی‌خبری علم دیگری را قبول ندارند (الناس اعداء ما جهلوا) و از اینجا- که مواجه با مشکل شده‌اند- به فکر افتاده‌اند که فلسفه‌ای برای علوم به وجود بیاورند که بتواند علوم را با یکدیگر پیوند بدهد و رابطه میان آنها را مشخص نماید. فلسفه علوم، الآن خودش علمی شده است در دنیا و بعضی از دانشمندان رشته تخصصی‌شان فلسفه علوم است. خود فلسفه علوم هیچ علم خاصی نیست و حتی فلسفه اصطلاحی هم نیست، فقط کوشش می‌کند روابط میان علوم را به دست آورد و وحدتی میان آنها برقرار کند[۱].

این تکاملی که اینها می‌گویند جامعه بشری پیدا کرده است، در سه مورد قابل تصور است:

یکی تکامل در ابزار، که این مطلب مسلّم است و جای شک نیست که ابزار تکامل پیدا کرده.

دیگر تکامل به معنای اسپنسری، یعنی جامعه در روابط تکامل پیدا کرده و از نظر تنوع و تقسیم کار متکامل شده است. تکامل به این معنی هم غیر قابل انکار است. مثلاً جامعه ده قرن قبل ایران را یک شخصی مثل نظام الملک می‌توانست به تنهایی اداره کند ولی امروزه صدتا خواجه نظام الملک هم کم است، چون تنوع و تقسیم کار امروز قابل مقایسه با آن زمان نیست.

ولی مسأله دیگر (و مهمتر) مسأله معنوی است، که آیا انسان همچنانکه از نظر ابزار و تشکیلات تکامل پیدا کرده است، از نظر معنوی هم تکامل پیدا کرده است؟ جنبه معنوی باز به دو قسمت تقسیم می‌شود: معنوی به معنای «علمی» یعنی علم و اطلاع و آگاهی و مانند آن. تکامل در این قسمت هم قابل انکار نیست. قسم دوم،

---

۱. اشکال: معلوم نیست این، نقص باشد بلکه ممکن است بهتر باشد.

جواب: برای کی بهتر است، برای فرد یا جامعه؟ برای فرد که بدون تردید بهتر نیست. این چه بهتری است برای فرد که مثلاً در چشم‌پزشکی علامه دهر باشد ولی نداند که مثلاً ادبیات خوردنی است یا پوشیدنی. بله برای جامعه وجود افراد متخصص بهتر است.

معنوی به معنای انسانی، یا به قول اینها ارزشهای انسانی و ارزشهای اخلاقی. آیا جامعه به همان نسبت که در آن دو سه قسمت تکامل پیدا کرده، در ارزشهای انسانی هم پیش رفته است؟ به آن نسبت که بدون شک پیش نرفته و احدی هم ادعا نکرده و حتی اگر کسی بگوید «پیش که نرفته سهل است، در این قسمتها عقب هم افتاده» به نظر ما حرف دور از حقیقت نگفته است.

تکامل به معنی افزایش امکانات

بعضی دیگر گفته‌اند تکامل عبارت است از افزایش امکانات یک شئ. شئ اگر به طرفی برود که مرتب بر امکاناتش افزوده بشود، تکامل پیدا می‌کند. موجود ضعیف امکاناتش کمتر است و موجود کامل امکاناتش بیشتر. این مطلب جای تردید نیست که موجود کامل امکاناتش بیشتر است (به هر معنی که تکامل را تعریف کنیم) ولی آیا اصل تکامل معنایش این است که یک شئ امکانات بیشتر پیدا کند؟ و تازه چرا امکانات بیشتر پیدا می‌کند؟ بالاخره یک ریشه‌ای باید داشته باشد.

می‌گویند: موجود هرچه کاملتر می‌شود، بر استقلال و آزادی آن افزوده می‌شود، در واقع تکامل یعنی افزایش آزادی و استقلال شئ از محیط خودش، و هرچه وجود ناقصتر و ضعیف‌تر است بیشتر تحت تأثیر محیط خودش است و هر یک قدم که به سوی کمال برمی‌دارد از اسارت محیط خودش یک مقدار رها می‌شود. مثلاً گیاه وابستگی‌اش از جماد کمتر است، جماد (مثلاً یک سنگ) به نحو خیلی شدید وابسته به محیط خودش می‌باشد و هیچ‌گونه استقلالی از خودش در حرکت و سکون ندارد و همینکه پا به مرحله نبات گذاشت از درون خودش شروع می‌کند به یک نوع فعالیت کردن و در محیط خودش اثر گذاشتن و از آنها ماده مناسب برای تغذیه خود فراهم کردن، و نشان می‌دهد که در مقابل محیط عکس‌العمل نشان می‌دهد، عکس‌العمل به سود خودش. پس یک گیاه استقلال و آزادی بیشتری نسبت به محیط خودش دارد از یک جماد. وقتی به مرحله حیوانی می‌رسد کاملاً محسوس است که یک حیوان از گیاه مستقل‌تر و آزادتر است، یک موجود متحرک بالاراده است و برخلاف گیاه قادر بر نقل انتقال از محیط خودش می‌باشد. و وقتی از مرحله حیوانی فراتر رفت و به مرحله انسانی رسید، دارای استقلال و آزادی خیلی بیشتری می‌گردد و تسلطش بر محیط

خودش خیلی بیشتر می‌شود. اگر مسأله کمال انسان را در نظر بگیریم، قبلا گفتیم که در انسان سه نوع بلکه به اعتباری چهار نوع تکامل تصور می‌شود؛ یکی تکامل ابزارها و فنون، دوم تکامل در روابط اجتماعی که به معنای پیچیده‌تر شدن روابط است، سوم تکامل معنوی است که این نوع تکامل مورد تردید است و معلوم نیست انسان در این زمینه تکامل یافته است یا نه و چه مقدار تکامل یافته، چه مقدار استقلال و آزادی به دست آورده است؟

اگر استقلال و آزادی انسان را در برابر طبیعت در نظر بگیریم، بدون شک انسان در برابر طبیعت استقلال و آزادی بیشتری پیدا کرده و از اسارت طبیعت بیشتر آزاد شده و آن را در موارد زیادی تحت تسخیر خویش درآورده است. ولی ما دو نوع استقلال و آزادی در انسان داریم که پیشرفت انسان در آن دو مورد، مورد تردید است و به طور مسلّم انسان در این دو زمینه به موازات زمینه‌های دیگر پیشرفت نکرده است. این دو نوع استقلال، یکی آزادی انسان از انسانهای دیگر است. آیا هرچه که جامعه به جلو آمده است، انسانها از اسارت انسانهای دیگر بیشتر رها شده‌اند؟ نه، یک انسان در یک جامعه ابتدائی از اسارت انسانهای دیگر آزادتر بود تا امروز. امروزه انسانها از چه آزادی‌ای برخوردار هستند و در چه زمینه‌ای آزادی دارند؟ در نوشتن نامه، تماس تلفنی، مسافرت، ابراز رأی و عقیده؟ در کدام کار و عملی آزاد هستند؟ حقیقت این است که در هیچ کاری آزادی ندارند و به سختی اسیر و گرفتار یکدیگرند، اسارتهای مرئی و نامرئی، فرد نسبت به افراد، و جامعه‌ها نسبت به جامعه‌های دیگر. در همان جامعه‌های ایده‌آل اینها که همان جامعه بی‌طبقه است، چیزی که برای افراد وجود ندارد همان آزادی است[1].

---

۱. اشکال: ممکن است گفته شود امروزه اسارت بیشتر نیست، احساس اسارت و آزادیخواهی بیشتر شده است و بدون شک خود این احساس مقدمه‌ای است برای آزادی، پس می‌شود گفت انسان در زمینه آزادی پیشرفت کرده است.

جواب: اتفاقاً این مطلب که احساس اسارت و علم به «دربند بودن» انسان نسبت به انسانهای گذشته خیلی بیشتر شده است، مطلب درستی است ولی اینکه این احساس، انسان را به آزادی و استقلال نزدیک کرده است مطلب درستی نیست، و در واقع اینکه می‌گویند «آگاهی ملتها زیاد شده است» حرف راستی است ولی در عین راستی فریبنده هم هست و استنتاجی که از این حرف می‌شود (که ملتها به آزادی نزدیک شده‌اند) استنتاج غلطی است، زیرا به همان نسبت بلکه بیش از آگاهی ملتها قدرتهای حاکمه هم به آگاهی رسیده‌اند، یعنی قدرتی که امروز ←

آزادی دیگری که برای انسان تصور می‌شود و به شدت مطرح است و به ادیان هم اختصاص ندارد، آزادی انسان از درون خودش است، آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خودش، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خودش، یعنی استقلال انسان در انسانیت اخلاقی خودش. اینها اصلا این مسائل را حساب نمی‌کنند، همه‌اش صحبت از تکامل ابزار تولید، تکامل جامعه و این حرفهاست و تنها اینها را تکامل انسان می‌دانند با اینکه انسانها در سایه این تکاملها مقامشان از حیوانات هم پست‌تر است. البته ما نمی‌گوییم که انسان یک روزی به تکامل در همه زمینه‌ها نمی‌رسد، ما که از آنها خوشبین‌تریم و امیدمان به آینده بیشتر است، اما ما وضع موجود را «رسیدن به تکامل» نمی‌دانیم، برخلاف آنها که به علت تکامل ابزار تولید، چشم بسته بشر را تکامل یافته حساب می‌کنند، و حرف ما این است که تکامل پیدا نکرده. «در آینده تکامل پیدا می‌کند» حرف دیگری است و امید ما هم به آینده بیش از آنهاست ولی راه تکامل در آینده راهی نیست که آنها خیال می‌کنند. ماشین نمی‌تواند انسان را به استقلال و آزادی برساند.

پس این سخن هم سخن بسیار درستی است که موجود هرچه کاملتر می‌شود به استقلال و آزادی‌اش افزوده می‌شود، و راه تکامل همان راه استقلال و آزادی است، ولی در مورد استقلال و آزادی انسان این استقلال را در همه ابعادش باید مطرح کرد و استقلال و آزادی در همه ابعادش، استقلال و آزادی‌ای است که هرگز با این فلسفه‌ها به وجود نمی‌آید. آن آزادی‌ای که ما به صورت یک امر عرفانی، معنوی و مذهبی مطرح می‌کنیم بزرگ‌ترین آزادیهاست، که این فلسفه‌ها ابدا در این مسیر و راه نیستند.

همه این تعریفها که برای تکامل ذکر شد تعریف به لوازم است و «رسم» است، حد نیست. واقع مطلب این است که تکامل که از همان ماده «کمال» است، در نهایت امر برمی‌گردد به اشتداد وجود؛ یعنی اینها همه آثار آن است. شکفتگی و گستردگی و نظایر آن، نمایانگر و اثر رسیدن شئ است در واقعیت خودش به یک درجه کاملتر جوهری. چون به یک درجه کاملتر رسیده است آثاری از قبیل گستردگی و مانند آن از

→

انسانهای اسیرکننده دارند، چه از نظر علمی و چه از نظر فنی و تشکیلاتی، با قدرت حکام سابق قابل مقایسه نیست. پس، از آگاهی ملتها کار چندانی ساخته نیست.

او ظاهر می‌شود، زیرا همه این آثار وابسته به یک واقعیت جوهری است که این آثار متعلق به آن هستند.

پس این تعریفها در عین اینکه درست است تعریف خود واقعیت تکامل نیست، و مؤید این مطلب اینکه تکامل یک مفهوم تشکیکی است، تکامل این است که شئ یک چیزی را دارد، بعد در همان که دارد افزایش پیدا می‌کند، نه اینکه دارای چیز دیگری می‌شود در کنار آن. اصلا معنای نقص و کمال این است که نسبت کاملتر با ناقصتر آن است که مابه الامتیازش با ناقصتر در هما مابه الاشتراک آن است، و این جز اینکه ما فلسفه وجودی خودمان را بپذیریم معنی ندارد. از اینجا چنین نتیجه گرفته می‌شود که: اگر بعضی چیزها را تکامل به شمار می‌آوریم، در واقع اینها تکامل حقیقی نیست و مجازا تکامل به آنها اطلاق می‌شود، مثل واحدهای اعتباری مانند ماشین و خانه و امثال اینها که می‌گوییم مثلًا ماشینهای مدل ۷۵ نسبت به مدلهای پیشین تکامل پیدا کرده است، در صورتی که ماشین یک واحد حقیقی نیست. آنچه که در ماشین واقعیت دارد اجزاء آن است که یک ارتباط مکانیکی میان آنها هست و ما این مجموعه مرتبط را مانند واحدهای حقیقی به شمار می‌آوریم و می‌گوییم تکامل پیدا کرده است، و الّا این که از خودش حرکتی ندارد تا تکامل پیدا کند. در قوانین و امور اعتباری دیگر هم وضع از همین قرار است و تکامل قانون، تکامل مجازی است نه حقیقی، و این یک امر طبیعی است که در کنار یک حقیقت دهها مجاز ساخته شود. در مورد قوانین مثلًا قانون راهنمایی می‌گویند در آغاز ناقص بود و تدریجا تکامل پیدا کرده است. حالا واقعاً تکامل پیدا کرده است؟ واقعاً در عالم عین چیزی بوده که حرکت کرده و کامل شده است؟ قهراً نه، و تکامل واقعی در این مورد مربوط به مغز مفکّر و قانونگزار است که تدریجاً کامل شده است، و مربوط به علم اوست که افزوده شده است.

نقدی بر کتاب «زمینه جامعه‌شناسی»

فصلی از این کتاب که مستقیما با بحث امروز ما مربوط می‌شود فصل بیست و ششم است تحت عنوان «تکامل اجتماعی»، ولی چند فصل دیگر هست که مقدمه آن فصل به شمار می‌رود و ما برای اینکه اصول و مبانی اینها به دست بیاید خلاصه آن چند فصل را بیان می‌کنیم.

یک فصل، فصل بیست و دوم است تحت عنوان «مفهوم روابط متقابل»، همان اصل معروف از اصول چهارگانه دیالکتیک که به نامهای مختلف بیان می‌شود (اصل همبستگی، اصل تاثیر متقابل، و نظایر آن) که این اصل را در جامعه‌شناسی هم پیاده می‌کنند و مقصودشان در جامعه‌شناسی این است که سازمانهای اجتماعی در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، یعنی این سازمانها از تأثر از یکدیگر برکنار نیستند. تا این مقدار یک اصل کلی و جامعی است که تقریبا همه قبول دارند و کم و بیش درست هم هست.

اینجا سایر اصول دیالکتیک را هم زیرکانه داخل می‌کند، مثلًا می‌گوید: هستی ذاتا پویاست، که همان اصل حرکت است، منتها اصل هستی را ذاتا پویا گرفته است. می‌گوید: اگر هستی ساکن می‌بود هیچ چیزی در هیچ چیزی نمی‌توانست اثر بگذارد. این حرف درستی هم هست و ما در باب «شرور» همین حرف را می‌زنیم: اگر همه چیز در این عالم ساکن می‌بود، قهراً هیچ چیزی در هیچ چیزی اثر نمی‌گذاشت و در نتیجه هیچ چیزی هیچ چیزی را از بین نمی‌برد و هیچ شرّی هم به وجود نمی‌آمد. منتها آنچه که به ما مربوط می‌شود و مسأله اساسی است، این است که بحث ما درباره تکامل اجتماعی است و تکامل اجتماعی یک نوع خاصی از تکامل است که از مختصات انسان است، یعنی جامعه [انسانی جامعه] متحول و متکاملی است، یعنی یک راه تکامل خاصی است که در انسان وجود دارد و در غیر انسان نیست. در حیوانات تکامل وجود ندارد، حتی در حیوانات اجتماعی، و این مسأله عمده است و راز این را باید به دست آورد که به چه علت در حیواناتی که حتی در یک سطح بالایی زندگی اجتماعی دارند تکامل اجتماعی وجود ندارد؟ اگر همه حیوانات به طور انفرادی زندگی می‌کردند و تنها انسان بود که از میان همه حیوانات روی عواملی زندگی اجتماعی داشت، اشکالی در کار نبود، ولی مطلب اینجور نیست و حیوانات زیادی مانند انسان زندگی اجتماعی دارند اما تکامل در زندگی اجتماعی آنها نیست و به طور یکنواخت است، مثل آنچه که در زندگی زنبور عسل و موریانه و غیر اینها نقل کرده‌اند، این انسان است که زندگی اجتماعی‌اش یک زندگی پویا و متحرک است، انسان است که زندگی اجتماعی‌اش ادوار دارد. حیوانها زندگی اجتماعی‌شان ادوار ندارد. راز این تکامل چیست؟ چرا انسان از نظر اجتماعی در یک مرحله باقی نمی‌ماند و روز به روز بر مراتب کمالش افزوده می‌شود؟ کوششها و تلاشهایی که اینها می‌کنند برای این است که می‌خواهند راز این تکامل را نشان بدهند و قوانین این تکامل را

بیان کنند و مسلّما از بیان راز این مطلب عاجزند. لهذا این وضع [را] با این عبارت توجیه کردند که می‌دانیم هستی ذاتا پویاست. این یک اصل کلی است در طبیعت و این اصل کلی در طبیعت نمی‌تواند حرکت خاصی را توجیه کند. اگر بخواهیم علت یک حرکت خاص را کشف کنیم نمی‌توانیم به اصل کلی حرکت طبیعت استناد کنیم، بلکه باید خود علت خاص را کشف کنیم. این یک اشکال بسیار اساسی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

روحیّون در اینجا منطق خیلی روشنی دارند. آنها معتقدند انسان که به مرحله انسانیت رسیده است این امتیاز را در میان حیوانات دارد که بر وجودش یک بعد معنوی و الهی افزوده شده است و همان بعد غیر مادی و روحی اوست که او را در مسیر تکامل انداخته است، این بعد معنوی به انسان یک آرزوی بی‌پایان داده است که حدّیقف ندارد.

این مطلب را عرفا به یک تعبیر بیان کرده‌اند و دیگران به تعبیر دیگری. می‌گویند انسان طالب کمال علی‌الاطلاق است، یعنی در عمق شعور خودش کمال مطلق را می‌خواهد گو اینکه احیاناً خودش نمی‌داند آنچه که می‌خواهد کمال مطلق است، و لهذا بر هیچ مطلوبی متوقف نمی‌شود؛ ابتدا به حسب امکانات محدودی که دارد یک کمال محدودی را طلب می‌کند و خیال می‌کند اگر به این مطلوب رسید دیگر دنیا به کام اوست و غم هیچ چیزی را ندارد، ولی یک چند روزی که با آن مطلوب خودش بود، بعد آرزوی رسیدن به چیزهای دیگر در او پیدا می‌شود؛ یعنی انسان یک عطش روحی و معنوی دارد که سیراب ناشدنی است و «خواستن» همیشه در وجود او هست، و همچنین میل و رغبت به دانستن (**منهومان لا یشبعان: طالب علم و طالب دنیا**) [1]، اینها برای انسان حدیقف ندارد. این امتیاز خاصی است که انسان دارد، و همین خواستن نامحدود محرک این ماشین است و او را از مرحله‌ای به مرحله‌ای می‌برد و در نهایت امر انسان جز با رسیدن به خدای خودش و پیوسته شدن این دو سر حلقه به یکدیگر آرام نمی‌گیرد (**الا بذکر اللّه تطمئنّ القلوب**) [2].

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۵۷.

۲. رعد/ ۲۸.

مسأله فطرت

اینجا خوب است به مسأله فطرت هم اشاره‌ای بشود چون این مسأله از حیاتی‌ترین مسائل معارف ماست و خیلی ضرورت دارد که حل شود ولی متأسفانه در کتابهای ما، اعم از تفسیر و حدیث و شرح حدیث و فلسفه، بحثهای مستوفایی راجع به فطرت نشده است.

ممکن است فطرت را معنی کنند به امر سرشتی. ولی این تعبیر، نارساست. امر فطری، سرشتی هست ولی هر سرشتی‌ای فطری نیست. امر سرشتی در مقابل امر اکتسابی برای خود فرد است. یک وقت انسان یک حالتی را اکتساب کرده و یک وقت نه، این حالت در سرشت اوست، موروثی است. ولی امور سرشتی دو گونه ممکن است باشد؛ یکی سرشتیهایی که سابقه اکتسابی دارد؛ در ابتدا اکتسابی بوده، بعد سرشتی شده است. مسأله تبدیل شدن امر اکتسابی به امر وراثتی، در نسلهای خیلی متعدد است. این مسأله البته در زیست‌شناسی مطرح است و در اینکه کلیت ندارد شکی نیست. داروین و دیگران می‌گفتند امر اکتسابی تبدیل به امر وراثتی می‌شود، ولی دیگران این حرف را رد کردند، و حال ما در مقام این بحث نیستیم، اجمالا در بعضی موارد شاید درست باشد که امر سرشتی سابقه اکتسابی داشته باشد و بعد تبدیل به امر سرشتی بشود، مثلًا فلان حیوان که اکنون وضع خاصی دارد (گردن دراز زرافه و پرده میان انگشتان مرغابی) در اثر این است که در نسلهای قبل عملی انجام می‌دادند که سبب به وجود آمدن این وضع شد و بعداً مانند یک خصوصیت ذاتی به نسلهای بعد منتقل گشت. البته این در مورد تغییرات بدنی است، درباره صفات اخلاقی و رفتارها نیز همین حرف کم و بیش صادق است. ما فطرت را به «امر سرشتی» نمی‌توانیم معنی کنیم، چون این حرف را می‌توانند (لااقل به صورت فرضیه) بگویند که این اموری که اکنون به صورت امر سرشتی درآمده است، در نسلهای قبل چنین نبوده و یک امر اکتسابی بوده است.

فطرت از ماده فطر است و در آن معنای «ابتدا» خوابیده است. گویا «فطرت» هم از تعبیرات خاص قرآن است و شاید عین این اشتقاق (صیغه) قبلا نبوده است. ابن عباس می‌گوید من معنای فطرت را نمی‌دانستم تا اینکه دو عرب که سر چاهی با هم

نزاع داشتند نزد من به تحاکم آمدند، یکی از آنها که مدعی مالکیت چاه بود گفت: «أنا فطرتها» یعنی ابتدا از من بود و من کندن آن را آغاز کردم.

فطرت یک امر ابتدائی است و مفهوم ابتدائی بودن و بی‌سابقه بودن در آن نهفته است. خداوند چیزی در انسان قرار داده که ابتدا به او داده است. انسان یک نوع استعداد و قابلیت پیدا کرده که چیزی به او افاضه شود و دارای چیز جدیدی شود (فطرت). خلاصه مطلب اینکه انسان در خلقت خودش به مرحله‌ای رسیده و دارای بعدی از ابعاد وجودی شده است که به حکم این بعد از ابعاد وجودی خود و به حکم عقل و اراده و تشخیص خود، یک راه برای تکامل دارد که این راه معلول رسیدن انسان به مرحله تعقل و بلوغ فکری و تمایل به یک جنبه‌هایی است که از آن جمله تمایل به ابداع و ابتکار می‌باشد. اینهاست که انسان را در سیر تکامل اجتماعی انداخته است. ولی حیوان همان تکاملی را طی می‌کند که طبیعت جبرا او را در مسیر آن تکامل واداشته است و خودش هم هیچ‌گونه آگاهی به تکامل خود ندارد.

در نظریات جدید هم در باب تکامل آمده است که تقریبا همه این تکاملهایی که به وجود آمده یک چنین حالتی [داشته است]؛ در یک مرحله‌ای که انواع حیوانات به آن رسیده‌اند، یکباره به صورت ناگهانی بدون اینکه با وراثت هم قابل توجیه باشد، یک دگرگونی پیدا شده و (به قول اینها) تغییر ماهیت رخ داده است. از نظر ما راز تکامل را در فطرت انسان باید جستجو کرد و اینکه انسان به حسب فطرت خودش کمالجوست و در کمالجویی خودش حدّ یقف ندارد. این، علت اصلی تکامل است. چیزهای دیگری هم در کار هست. یکی همان استعداد نقل و انتقال تمدن و فرهنگ (علّمه البیان) [1] است، اینکه انسانها می‌توانند آموخته‌ها و مکتسبات خودشان را به دیگران تفهیم کنند و بیاموزند؛ و از اینجا یک نوع همکاری بین افراد انسان به وجود می‌آید؛ کسی چیزی را کشف می‌کند، آن را به دیگران می‌آموزد؛ دیگران نیز همچنین؛ در نتیجه این نقل و انتقال، معلومات هر شخص مساوی می‌شود با معلومات همه آنهایی که از آنها آموخته است.

و از این مهمتر، قدرت قلم به دست گرفتن انسان است و اینکه آنچه که یک نسل می‌داند برای نسل بعد هم باقی می‌گذارد یا از راه بیان و رابطه استاد و شاگردی و یا از

---

۱. رحمن/ ۴.

راه نوشتن و خط.

انسان دارای چنین استعدادی هست و چنین طبیعت کمالجویی دارد و دارای عقل و اراده و فکر و ابتکار هست، در نتیجه، نوع انسان دائما رو به کمال می‌رود. ولی این خصوصیات- لااقل همه آنها- در حیوان وجود ندارد. از میان این خصوصیات، تنها تفاهم است که کشف شده است که در بعضی حیوانات مانند مورچه وجود دارد (**یا ایّها النّمل ادخلوا مساکنکم**) [۱]، ولی صرف نقل و انتقال مفاهیم کافی نیست، اگر قدرت ثبت کردن و از آن بالاتر میل به پیشروی و فطرت کمالجو نباشد تکامل حاصل نمی‌شود. اما اینها نمی‌خواهند از فطرت کمالجو و میل غیر متناهی انسان به پیشرفت نامی ببرند و در عین حال تکامل را توجیه کنند، لذا از توجیه تکامل عاجزند؛ چون با اصول مادی، تکامل قابل توجیه نیست.

توجیه تکامل اجتماعی انسان از نظر مارکسیسم

در توجیه تکامل، همه تکیه‌شان بر دو چیز است؛ یکی نبرد انسان با طبیعت. نبرد انسان با طبیعت غیر قابل انکار است ولی برای توجیه تکامل کافی نیست. حیوان هم با طبیعت نبرد دارد. معنای نبرد انسان با طبیعت این است که انسان نیاز دارد به طبیعت و مواجه با مشکلات می‌شود، برای اینکه از خودش دفاع کند و زندگی‌اش را تأمین نماید کوشش می‌کند با طبیعت مبارزه کند. ولی روشن است که هر حیوانی چنین خصلتی (یا لااقل چنین نیازی) در او هست. آیا این برای توجیه تکامل کافی است؟ و آیا همه تکاملهای انسان ناشی از نبرد با طبیعت است؟ قطعا چنین چیزی نیست.

علت دومی که برای تکامل ذکر می‌کنند این است که می‌گویند: «هستی ذاتا پویاست». این که حرف نشد. خوب، حیوان هم هستی‌اش پویاست، پس چرا تکامل پیدا نمی‌کند [۲]؟

---

۱. نمل/ ۱۸.

۲. اشکال: ممکن است بگویند حیوان هم در اثر همان پویایی تکامل پیدا می‌کند و به مرحله انسان می‌رسد و خصوصیاتی را که در حیوان تکامل یافته (انسان) وجود دارد نباید از حیوان توقع داشت، بالاخره انسان حیوانی است که به یک مرحله خاص با خصلتهای ویژه رسیده است.

جواب: اولًا حرف اینها در مورد تکامل انواع، اینجور نیست که شما تصور کرده‌اید. تکامل انواع معنایش این ←

مطلب دیگری که برای توجیه تکامل ذکر می‌کنند مسأله ضرورت بازگشت به تعادل است که روی این مطلب بسیار تکیه می‌کنند. در کتاب زمینه جامعه‌شناسی می‌گوید:

«همه سازمانهای اجتماعی کم و بیش در یکدیگر اثر می‌گذارند و از این رو نوعی هماهنگی میان آنها برقرار می‌شود. اما از آنجا که شؤون اجتماعی در عین بستگی به یکدیگر مقتضیاتی خاص دارند، سیر همه شؤون اجتماعی عینا با یک شیوه نیست بلکه برخی از سازمانها در سیر خود از سازمانهای دیگر پیش یا پس می‌افتد. بستگی متقابل شؤون اجتماعی به یکدیگر و تشخیص چگونگی آنها و کشف علت پیش و پس افتادن آنها، کار اصلی جامعه‌شناسی است.»

[بیان مطلب اینکه] جامعه از سازمانهای مختلف تشکیل می‌شود که این سازمانها باید با یکدیگر هماهنگی داشته باشند.

تا تعادل وجود دارد تضاد وجود ندارد و جامعه حالت ایستایی دارد. بنا بر مقتضیاتی در یک سازمان از سازمانهای اجتماعی تغییری- چه به صورت پیش افتادگی و چه به صورت پس افتادگی- پیدا می‌شود. وقتی این تغییر پیدا شد تعادل جامعه بهم می‌خورد و چون سازمانهای جامعه با یکدیگر پیوستگی دارند، به حکم اصل تأثیر متقابل، این تغییر در سایر ارگانهای جامعه اثر می‌گذارد (درست مثل بدن انسان که اگر در یک عضو اختلال رخ بدهد بر سایر اعضا اثر می‌گذارد، و این اثر «یک دستگاه بودن» است) و وقتی تعادل برهم خورد جامعه کوشش می‌کند برای بازگشت به تعادل. این حرف درستی است و حاکی از وجود یک روح و یک نیروی برقرار کننده

→

نیست که همه حیوانها به مرحله انسانیت می‌رسند، مثلًا این زنبورها روزی انسان می‌شوند؛ نه، اینجور نیست. ثانیاً اینکه انسان در اثر تکامل به مرحله خاص رسیده است، جواب کافی نیست، باید دید این مرحله خاص چه خصوصیات و ویژگیهایی دارد که این خصوصیات در حیوان نیست. ما می‌گوییم به انسان در این مرحله چیزی داده شده است به نام «فطرت» و همین فطرت راز اصلی تکامل اوست. پس صرف اینکه هستی ذاتا پویاست، کاری از پیش نمی‌برد.

دیگر اینکه «هستی پویاست» غلط است و خلاف واقع است. «طبیعت پویا و در حرکت است» حرف درستی است ولی این، بحث در یک نوع حرکت بالخصوص است و هر حرکتی با پویا بودن طبیعت قابل توجیه نیست. مثلًا اگر سؤال شود چرا زید از قم به تهران رفت؟ نمی‌شود در جواب گفت: هستی پویاست، بلکه این حرکت را باید با علت خاص خودش توجیه کرد.

تعادل است. موجود زنده این خاصیت را دارد. ماشین این خاصیت را ندارد، یعنی یک ماشین اینچنین نیست که اگر در یک قسمت آن انحراف پیدا شد در تمام دستگاههای ماشین یک فعالیتی شروع بشود برای مبارزه با آن انحراف و بازگرداندن این طبیعت منحرف شده به حالت تعادل، ولی در موجودات [زنده] چنین روح و نیرویی هست و خاصیت حیات و به قول قدمای ما خاصیت نفس که مدبّر بدن است (بدن موجود زنده، اعم از نبات و حیوان و انسان) این است که اگر یک اختلال در بدن پیدا شود تمام نیروها را متوجه رفع آن اختلال می‌کند. جامعه هم همین‌جور است و اینها هم قبول دارند که همین‌جور است (و حالا بحث نمی‌کنیم که خود این وضع دلیل بر این است که جامعه یک واحد حقیقی زنده است، چون این مطلب مربوط به این بحث نیست). ما هم قبول داریم که جامعه حکم یک پیکر به هم وابسته و پیوسته را دارد و بنابر تعبیر آقای طباطبائی در المیزان واقعاً حیات دارد و همان‌طور که اگر در بدن اختلالی پیدا شود همه بدن تب می‌کند جامعه نیز چنین است.

پس در جامعه تمایل به برگشت به تعادل وجود دارد، منتها اگر این اختلال در اثر پس افتادگی یا پیش افتادگی زیاد باشد منجر به انحلال و از بین رفتن آن جامعه می‌شود، مثل مزاج یک حیوان که اگر انحراف زیاد باشد منجر به موت می‌شود و اگر اختلال زیاد نباشد به تعادل باز می‌گردد. این حرف درستی است.

اما علت این تغییر چیست؟ و بعد، چرا این تغییر در جهت پیشروی است؟ آیا این مطلب به تنهایی می‌تواند تکامل را توجیه کند؟ اگر علت این تغییر را از بیرون جامعه بدانیم، این که دلیل پیشروی نمی‌شود، مثل میکروبی که وارد بدن شود و بدن برای ایجاد تعادل کوشش کند، در اینجا که پیشروی حاصل نمی‌شود. ولی در جامعه انسانی (به قول اینها) تعادل به این شکل بهم می‌خورد که یکی از سازمانها (فعلا اسم نمی‌برد که آن سازمان چیست ولی بعدها خواهد گفت که آن سازمان سازمان اقتصادی است) تغییری در جهت پیش افتادگی پیدا می‌کند و رشد و تکامل پیدا می‌شود و در اثر تکامل این قسمت، تعادل برهم می‌خورد و پیش افتادگی و پس افتادگی پیش می‌آید، ولی بالاخره آن پس افتاده در نهایت امر چاره‌ای ندارد جز اینکه خودش را منطبق کند با آن پیش افتاده؛ چرا چاره‌ای ندارد؟ ناچار باید بگویند این سازمانها در عین اینکه وابسته به یکدیگر هستند [وابستگی‌شان در یک سطح نیست]، بعضی از آنها ریشه و اساس هستند برای سازمانهای دیگر و چون آن سازمان

ریشه پیش بیفتد ناچار سازمانهای دیگر باید خود را با آن منطبق سازند[۱].

در اینجا چند سؤال و اشکال پیش می‌آید: اولاً چرا در یک سازمان از سازمانها پیش افتادگی پیدا می‌شود؟ این که یک قانون کلی نیست. در جاندارهای دیگر مگر اینطور است؟ مثلًا یک گیاه که تکامل پیدا می‌کند، در آن یک نیروی پیش برنده هست که همه ارگانها را همدوش یکدیگر جلو می‌برد؟ (در حیوانات نیز چنین است. یک بچه به طور هماهنگ در همه اعضایش رشد و تکامل پیدا می‌شود) یا این جامعه انسان است که دارای خصوصیتی است که [تکامل آن] با تکامل جانداران دیگر فرق دارد و به شکل دیگری است، به قول شما یکی از سازمانها پیش می‌افتد و پیش افتادگی آن سبب می‌شود که سازمانهای دیگر خودشان را با آن منطبق سازند، چون تعادل بهم می‌خورد و می‌خواهند دوباره به تعادل بازگردند؟ باید پرسید که سبب پیش افتادگی آن سازمان چیست؟ بعلاوه در تغییرات غیر تکاملی هم تعادل بهم می‌خورد و دوباره به حالت اولیه باز می‌گردد. پس اصل «میل به تعادل» نمی‌تواند تکامل را توجیه کند. اصل «میل به تعادل» همین‌قدر اثبات می‌کند که اگر اختلالی در یکی از سازمانها پیدا شد جامعه برای برقراری تعادل کوشش می‌کند. ولی تکامل از کجا پیدا می‌شود؟ با اینکه خود او قبول می‌کند که پس افتادگی هم واقع می‌شود. تعادل در این صورت به این است که عضو پس افتاده به حالت قبلی برگردد نه اینکه تعادل موجب تکامل شود، و اگر هم فرض شود پس افتادگی یک حالت استثنائی است و غالبا در یک سازمان پیش افتادگی پیدا می‌شود، باز جای این سؤال هست که چرا سازمانهای عقب‌مانده کوشش کنند به سازمان پیش افتاده برسند تا تکامل حاصل شود؟ تعادل با عکس این صورت هم حاصل می‌شود، یعنی جامعه کوشش کند پیش افتاده را به جای خودش برگرداند. پس علت دیگری در کار است.

اما علت این را بیان نمی‌کنند، همین‌قدر می‌گویند: «بنابر بعضی مقتضیات». ما که قائل به اصل فطرت هستیم مطلب را به این شکل مکانیکی توجیه نمی‌کنیم، می‌گوییم: انسان است و موجود بی‌انتها، حقیقتی که در آن آرزوی غیر متناهی هست، موجود «یا اهل یثرب لا مقام لکم» است که به هیچ مقامی قانع نیست و این یک خصلت

---

۱. ملاحظه می‌شود که چگونه اصول مارکسیستی مثل مسأله زیربنا و روبنا، تکامل ابزار تولید و ... را زیرکانه پیاده می‌کند.

روحی است در انسان که در سایر جانداران مثلا زنبور عسل نیست؛ یعنی ما می‌گوییم این پیش افتادگی ناشی از سازمان فرهنگی و روحی جامعه است و از آنجا سرچشمه می‌گیرد؛ انسان چه از نظر فردی و چه از نظر اجتماعی در یک مرحله‌ای قرار می‌گیرد، همینکه در این مرحله قرار گرفت مدتی به آن دل‌خوش می‌کند ولی به زودی به بالاتر چشم می‌دوزد و به آن مرحله قانع نیست. یکی از براهینی که فلاسفه برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند همین است که می‌گویند انسان طالب کمال مطلق است و به هیچ مرحله‌ای از کمال قانع نیست و تا نرسد به کمال لایتناهی آرامش پیدا نمی‌کند (الا بذکر اللّه تطمئنّ القلوب). پس ریشه تکامل در درون فطرت انسان است [نه] پیش افتادگی در یک قسمت، بعد قسمتهای دیگر را به دنبال خود کشیدن؛ بلکه ضرورت ندارد که مطلب را به این صورت تصویر کنیم که پیش افتادگی در یک قسمت قبل از قسمتهای دیگر رخ می‌دهد و بعد بقیه را به دنبال خویش می‌کشد، چون همه قسمتها به انسان مربوط است، در همه قسمتها استعداد پیش افتادگی هست؛ ممکن است اول صنعت جلو برود بعد تعلیم و تربیت را به دنبال خود بکشاند، یا به علل خاصی تعلیم و تربیت جلو بیفتد صنعت را به دنبال بکشاند، یا اخلاق جلو بیفتد و قسمتهای دیگر را به دنبال بکشاند، و همچنین؛ چون در همه این قسمتها انسان و فطرت انسان وجود دارد.

پس راز تکامل اجتماعی را اینها به هیچ شکل نتوانستند بیان کنند، همین‌قدر می‌گوید: «همه سازمانها در یکدیگر تأثیر دارند، تعادل میان سازمانها بهم می‌خورد، از نو هماهنگی برقرار می‌شود از آنجا که شؤون اجتماعی در عین بستگی به یکدیگر، وجود و مقتضیات خاص دارند». وجود و مقتضیات خاص یعنی چه؟ چرا مقتضیات خاص در زندگی زنبور عسل وجود ندارد؟ آنها هم سازمانها و تشکیلات دارند، چرا این مقتضیات در آنجا وجود ندارد که یکی پیش بیفتد و تعادل بهم بخورد و باز روی این قانون شما تکامل پیدا شود و تعادل مجدد برقرار گردد؟ یک اشکال دیگر اینکه برقرار شدن تعادل مجدد مستلزم تکامل نیست، ممکن است تعادل در همان سطح برقرار شود، چرا تکامل؟ راز قضیه را بیان نمی‌کنند. پس راز تکامل اجتماعی را باید به دست آورد و مسأله مهم این است و خود اینها می‌گویند تکامل بیولوژی به انسان رسیده و متوقف شده است و بعد [مسیر] تکامل با مسیر طبیعت دو مسیر است. داروین مسیر جدید را (پس از تکامل طبیعی) تکامل معنوی می‌داند. اینها آن را هم قبول

ندارند، مسیر جدید را مسیر تکامل اجتماعی می‌دانند.

پس کلید حل مشکل در همان مسأله فطرت است و همان‌طور که در تکامل زیستی نظریه قائلین به تکامل خیلی بهتر روشن می‌کند نظر الهیون را تا نظریه قائلین به ثبات، و در آنجا اگر بحثی هست، از نظر تضاد این نظریه با کتب آسمانی است نه تضاد این نظریه با قانون توحید، [نظریه تکامل اجتماعی نیز نظر الهیون را بهتر روشن می‌کند زیرا این تکامل قهرا حکایت از فطرت می‌کند و فطرت هم از نفخه الهی].

علاوه بر تضاد با کتب آسمانی، اشکال دیگری که به نظریه تکامل زیستی هست این است که قوانینی که برای آن ابراز شده است کافی نیست؛ نه اینکه باطل است، کافی نیست. در هر صورت قانون تکامل هیچ‌گونه تضادی با قانون توحید ندارد، بلکه مؤید توحید هم هست زیرا اگر چنین تکاملی صورت گرفته باشد، جز با هدف داشتن طبیعت قابل توجیه نیست و جز با وجود یک نیروی مدبّر که جنین را در رحم از یک سلول به یک انسان سویّ الخلقه می‌رساند امکان ندارد. چنین نیرویی باید در کار باشد که یک حشره را به انسان برساند، و الّا تنها قوانین داروین برای توجیه تکامل کافی نیست.

در جامعه و تکامل جامعه به طریق اولی نظر الهیون تأیید می‌شود و در اینجا توهم تضاد با یک اصل آسمانی هم نیست، بلکه با بیانات آسمانی تأیید هم شده است. قوانینی هم که اینها برای تکامل جامعه گفتند درست است ولی کافی نیست برای توجیه تکامل اجتماعی انسان. انسان جز اینکه برایش اصالت ماوراء الطبیعی و فطرت قائل باشیم که با قوانین مادی جور درنمی‌آید، قابل توجیه نیست، لذا تکامل اجتماعی از مختصات انسان است، و الّا طبق حرف آنها که تکامل را به پویایی هستی توجیه می‌کنند، در حیوان هم باید باشد چون این پویایی آنجا هم هست. همچنین تعلیلهای دیگر. مثلا مبارزه با طبیعت، میل به تعادل، همه اینها در حیوانات هم هست. لذا این حرفها برای توجیه تکامل کافی نیست.

اگر انسان قدری به تاریخ مخصوصا تاریخ اکتشافات مراجعه کند نادرستی حرف اینها خیلی روشن می‌شود. این پیشرویها که حاصل شده معلول نیازهای آنی انسان در نبرد با طبیعت نبوده است بلکه معلول عطش درونی انسان به پیشرفت است. البته نقش نیازها قابل انکار نیست و بدون شک تکامل را تسریع می‌کند و لهذا جنگها

به همان نسبت که خرابی به بار می‌آورند باعث ابتکار و اختراع هم می‌شوند، چون در جنگها انسانها در فشار قرار می‌گیرند و با تمام قوا تلاش و تکاپو می‌کنند و در نتیجه چیزهایی را کشف می‌کنند که در حالت طبیعی سالها وقت لازم داشت. همچنین محطیهایی که زندگی در آنها دشوار است و اسباب معیشت کمتر است، مردمش زیرکتر و فعالتر بار می‌آیند.

ولی در عین اینکه [نیازها] نقش عمده‌ای در پیشرفت دارد، نمی‌توان آن را یگانه عامل به شمار آورد و عطش روحی انسان را به دورپروازی و اوج گرفتن نادیده گرفت، بلکه علت را باید همین دانست و نیازها را سرعت‌بخش و اهرم. یکی از دانشمندان قرن دوازدهم میلادی به نام راجر بیکن که از شاگردان مکتب اسپانیاست و از کسانی است که حلقه واسط بین تمدن اسلام و اروپا به شمار می‌رود و خیلی هم خودش را مدیون مسلمانها می‌داند و برای ابن هیثم و امثال او خیلی احترام قائل است، و او را از پیشروان فکر جدید در دوره رنسانس می‌داند، این شخص در آن زمان پیش‌بینی می‌کرد که انسان می‌تواند در هوا مانند مرغان پرواز کند و تمام اقیانوسها را طی نماید، می‌تواند از دور مکالمه کند و امثال اینها. این آدم در آن زمان که زمینه مادی برای این امور نبود این چیزها را پیش‌بینی می‌کرد و اظهار نیاز می‌کرد و انسانهای دیگر را برای رسیدن به این امور تحریک می‌کرد. پس نمی‌شود گفت پیشرفتها و اکتشافها صرفا معلول نیازهای مادی است.

تحلیل فلسفی تکامل

مسأله مهم دیگر که در آینده در مورد مسأله اساسی‌ای که ما با اینها داریم مفید واقع خواهد شد، مسأله تحلیل فلسفی تکامل است.

تکامل در دو معنی و در دو مورد نزدیک به یکدیگر به کار می‌رود و تفکیک نکردن ایندو از یکدیگر سبب اشتباهات بزرگ می‌شود.

یک معنای تکامل این است که شئ حرکت می‌کند و وجود ناقص آن تبدیل به وجود کامل می‌شود، مثل بچه که بزرگ می‌شود. تکامل واقعی همین است، که حرکتی در درون شئ متکامل رخ داده و واقعا تحول به معنای واقعی کلمه به وجود آمده است که البته این هم باز دو جور است، یکی تکامل فردی، دیگری تکامل نوعی داروینی که

هر نسلی از نسل پیشین کاملتر است ولی زمینه کمال هر نسلی در نسل پیش فراهم شده است.

یک نوع تکامل دیگر داریم که معنایش جانشین شدن کامل است به جای ناقص. نه اینکه ناقص متحول به این کامل شده باشد، بلکه یک وجود مباین با این کامل دارد و آن رفته است و کامل در جای آن قرار گرفته است.

فرق میان این دو نوع تکامل شبیه فرقی است که میان حرف عرفا و فلاسفه در مورد «تغییر در عالم» وجود دارد. هر دو گروه قائل به تغییر هستند و می‌گویند در هر لحظه عالم نو می‌شود، ولی حرف عرفا این است که عالم در هر لحظه معدوم می‌شود و از نو موجود می‌شود، نظیر آنچه متکلمین در باب اعراض می‌گفتند (تجدد امثال). معنای حرف عرفا معدوم شدن و موجود شدن است، نه اینکه قبلی به بعدی متبدل می‌شود. فلاسفه با منطق خودشان این حرف را قبول ندارند و تازه می‌خواهند حرف عرفا را موافق نظر خودشان توجیه کنند؛ می‌گویند: تغییر در عالم به صورت حرکت است، یعنی یک اتصال واقعی میان مراتب وجود دارد و مرتبه قبلی متحول می‌شود به مرتبه بعدی، و یک استمرار واقعی در کار است.

مثالی که سابقا ذکر کردیم مثال خوبی بود: مثل معلم سر کلاس که یک سال مثلا در کلاس اول تدریس می‌کند، در ضمن مطالعه هم می‌کند و زحمت می‌کشد و از نظر علمی ترقی می‌کند. سال دیگر که می‌خواهد در همان کلاس اول تدریس کند آمادگی و زمینه بهتری دارد و این آمادگی بیشتر و بهتر مستند به ترقی و تکامل حقیقی خود شخص و علم و نفس اوست. اما اگر آن معلم نسبت به سال قبل تغییری نکند، او را برداریم و یک معلم دیگر به جای او بگذاریم که از او کاملتر باشد، در اینجا هم گفته می‌شود کلاس ما از نظر معلم سیر تکاملی کرده است؛ ولی این تکامل، تکامل اعتباری است، تکاملی نیست که معلم ناقص متحول شده باشد به معلم کامل، بلکه ناقص برداشته شده و کامل بجای آن گذاشته شده است و در هر دو مورد در عرف امروز کلمه «تکامل» به کار می‌رود.

حالا ببینیم تکامل ابزار تولید از کدام نوع تکامل است؟ از تکامل نوع اول است یعنی تحول ناقص به کامل، یا فسخ شدن ناقص و جانشین شدن کامل بجای او؟ بدون شک دومی است. همچنین تکامل قوانین در جامعه به همین شکل دوم است: نسخ شدن قانون و جایگزین شدن قانون کاملتری بجای آن.

کار فیلسوف که تمیز دادن امور اعتباری از امور حقیقی است، شکافتن همین‌جور مسائل است، که یک تکامل را که یک مجاز در آن دخالت دارد با تکامل واقعی اشتباه نکنند. مثلا درباره ادیان که لفظ «تکامل» به کار برده می‌شود، از باب همان تکامل مجازی است: فسخ شدن پاره‌ای از قوانین دین سابق و جانشین شدن قوانین جدید بجای آن، نه متحول شدن واقعی آن به این.

در اینجور موارد که تکامل از نوع تکامل اعتباری است یک تکامل حقیقی نیز وجود دارد و آن تکامل انسان است؛ یعنی ابزاری فسخ می‌شود و ابزار دیگری بجای آن می‌آید، ولی وقتی خوب دقت کنیم می‌بینیم جامعه انسانی از نظر فرهنگی و علمی تکامل پیدا کرده است. این تکامل، تکامل واقعی است، منتها همین تکامل را از نظر فرد که حساب بکنیم یک نحو تکاملی است و از نظر نوع، نحو دیگر است و شکل داروینی به خودش می‌گیرد یعنی هر نسلی مقدمه تکامل نسل دیگر است. اگر مسأله وحدت حقیقی داشتن جامعه ثابت شود (و حتی آقای طباطبائی هم معتقدند از قرآن هم چنین مطلبی استفاده می‌شود) در این صورت اصلا تکامل اجتماعی انسان تکامل داروینی هم نیست، تکامل واقعی است. در اینکه در اثر تجربه با ابزار، انسان تکامل پیدا می‌کند [تردیدی نیست] و به قول حکمای ما انسان یک موجود مکتفی به ذات نیست الّا در انبیاء که بدون استفاده از عوامل اعدادی می‌توانند رو به کمال بروند. انسانهای معمولی احتیاج دارند به علل اعدادی و شرایط محیط، ولی این معنایش این نیست که آن علل و شرایط دارند متحول می‌شوند، باز هم این انسان است که در اثر برخورد با شرایط، متحول و متکامل می‌شود.

خلاصه آن چیزی که به دقت فلسفی واقعا از نقص به کمال می‌رود و وجودش متکامل می‌شود انسان است. ابزار، وجود ناقصش متبدل به کامل نمی‌شود، بلکه ناقص کنار می‌رود، کامل جای آن را می‌گیرد و این مطلب خیلی روشن است و هیچ جای تردید و بحث نیست.

اینها که تکامل ابزار را علت اصلی همه تکاملهای جامعه می‌دانند تکامل انسان را نادیده می‌گیرند و تکامل انسان را معلول تکامل ابزار می‌دانند، در صورتی که ما دو نوع تکامل داریم: تکامل اعتباری و تکامل حقیقی. تکامل اعتباری مربوط به ابزار است، و انسان است که به ابزار تکامل می‌بخشد و با تکامل حقیقی خودش تکامل اعتباری به ابزار می‌دهد؛ و نیز ما این مطلب را منکر نیستیم که ابزار و طبیعت به عنوان

موضوع تجربه، در تکامل انسان دخیل است. وقتی که این دو تکامل را از هم جدا کنیم و نقش هر یک را در دیگری مشخص سازیم خواهیم دید که در مسأله تکامل اجتماعی انسان در تاریخ، حساب چقدر فرق می‌کند.

دو روش مطالعه در جامعه‌شناسی

سپس به مطلب دیگری اشاره کرده و می‌گوید: «محققی که بخواهد شؤون اجتماعی را جدا از یکدیگر بکاود و بشناسد کشتی به خشکی رانده است» و بعد حمله می‌کند به جامعه‌شناسی غربی و می‌گوید جامعه‌شناسان غربی خرده جامعه‌شناسی به وجود آورده‌اند و مطالب را تکه تکه کرده‌اند. مطلبی که در اینجا گفته شده این است که اگر جامعه‌شناسی را به جامعه‌شناسی خرد تجزیه کنیم دیگر جامعه‌شناسی نخواهد بود و سازمانهای اجتماعی را در حال وابستگی باید شناخت. این حرف یک اصل درست و مسلّمی است و ما این را مکرر در حرفهایمان متذکر شده‌ایم، چون یک جزء از یک کل، ماهیت و معنای خودش را در جزء بودن خودش از کل دارد و اگر آن را از کل خودش جدا کنیم ماهیت خودش را از دست می‌دهد. در مسأله «زیادة الحد علی المحدود» شیخ و دیگران هم این حرف را دارند که اگر جزء را بخواهیم تعریف کنیم ناچار کل را هم باید در تعریف آن بیاوریم و مثال به افطس [1] می‌زنند (یا دایره و قوس) که اگر افطس را بخواهیم بشناسیم ناچار باید سر و صورت و بینی و فرورفتگی آن را تصور کنیم نه تنها فرورفتگی را، و همچنین قوس را نمی‌شود به خط منحنی تعریف کرد، باید دایره‌ای باشد و این را جزئی از آن در نظر گرفته باشیم تا قوس را بشناسیم. به هر حال این اصل اصل درستی است و ما در باب اسلام هم این حرف را می‌زنیم و می‌گوییم اسلام مجموعه‌ای از افکار و عقاید و بنیادهای اخلاقی و عملی است و نمی‌شود یک جزء از اسلام را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت، چون در این صورت همان یک جزء را هم نگرفته‌ایم. «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» در حقیقت مساوی با «نکفر بالکل» است. اگر انسان از اسلام به عبادتش بچسبد در واقع به اسلام نچسبیده است، رهبانیت را اخذ کرده است نه اسلام را؛ همچنانکه اگر مثل عصر جدید از اسلام تنها

۱. [مردی که استخوان بینی وی فرو رفته و نوک بینی‌اش پهن باشد (فرهنگ معین).]

جهاد را بگیرد و اسلام را در جهاد خلاصه کند سر از کمونیزم درمی‌آورد. اسلام که یک روز پیش رفت برای این بود که یک مسلمان در آن زمان هم قائم باللیل بود و هم صائم بالنهار و هم ضارب بالسیف و این جنبه‌ها با هم توأم بودند، لذا می‌توانست پیام اسلام را به جهان برساند؛ و بعدها که بعضی جنبه‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفت و جنبه‌های دیگر نادیده گرفته شد نه تنها دیگر اسلام پیشرفت نکرد بلکه به عقب هم برگشت. در هر صورت این حرف حرف درستی است.

سپس طول و تفصیل‌هایی درباره این مطلب می‌دهد که تأثیر سازمانهای اجتماعی در یکدیگر دو گونه است؛ یک وقت تأثیر در ساخت سازمانهاست و یک وقت تأثیر در کارکرد سازمانهاست. مثلا یک وقت سازمان اقتصادی در ساخت سازمان تعلیم و تربیت مؤثر است و آن را بکلی عوض می‌کند و یک وقت نه، آن را عوض نمی‌کند، تنها در کارکردش اثر می‌گذارد. این مسأله درستی است ولی به بحث ما مربوط نیست.

سپس در بند ۷ می‌گوید:

«سازمانهای اجتماعی به نسبت یکسان در یکدیگر تأثیر نمی‌کنند، بلکه تأثیر بعضی شدیدتر و سریعتر و تأثیر بعضی ملایمتر و کندتر است. سازمانهایی که مخصوصا در عصر جدید سخت بر سازمانهای دیگر سلطه ورزیده‌اند سازمانهای اقتصادی‌اند.»

این مطلب نیز اجمالاً مسلّم است که سازمانها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. ما اکنون به درصد تأثیر هر سازمان در سازمان دیگر کار نداریم و لذا از مناقشه در تعبیر «سخت سلطه ورزیده‌اند» صرف نظر می‌کنیم.

بعد می‌گوید:

«از آمار برمی‌آید که بحرانهای ملایم اقتصادی از شماره زناشویی و تولید مثل و طلاق می‌کاهد [1] اما بحرانهای شدید اقتصادی بر دامنه آمیزشهای جنسی غیرقانونی و زایش کودکان نامشروع و بیکاری و وابستگی شدید فرزندان به پدر و مادر می‌افزاید و اعتبار پدر در خانواده زیاد می‌شود.»

---

۱. خوب، معلوم است، وقتی وضع مادی خوب نباشد ازدواج هم صورت نمی‌گیرد، برخلاف نظر حافظ که می‌گوید:

در فقر و تنگدستی در عیش کوش و مستی — کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را

بعد فصلی دارد تحت عنوان «تغییر کارکردهای سازمانها در عصر جدید» که در بند ۴ آن به مسأله تمرکز کارکردهای اجتماعی اشاره کرده و می‌خواهد یک نتایج سوسیالیستی از آن بگیرد. می‌گوید:

«در عصر جدید بر اثر انحطاط نظام زمین‌داری (فئودالیزم) و پیدایش حکومت متمرکز و تقویت روزافزون ملت‌گرایی (ناسیونالیزم) زمام بسیاری از کارکردهای اجتماعی دست حکومت افتاده است.»

بعد از توضیحاتی می‌گوید:

«می‌توان انتظار داشت در دهه‌های آینده حکومتها نیروهای تولیدی را در اختیار خویش بگیرند (یعنی همین کاری که در کشورهای سوسیالیست کرده‌اند).»

بعد در بند ۳ می‌گوید:

«پیشرفت سریع که کمال مطلوب همه جامعه‌های معاصر است حکومتها را بر آن می‌دارد که صنایع را متمرکز کنند و با نقشه و نظام سنجیده یگانه‌ای مورد بهره‌برداری قرار دهند. به عبارت دیگر حکومتها برای تبدیل اقتصاد خود به خودی یا اقتصاد نسنجیده و یا اقتصاد بی‌نقشه سازمانهای خصوصی به اقتصاد سنجیده یا اقتصاد با نقشه دولتی، از متمرکز کردن صنایع ناگزیرند.»

این یک مسأله حاد و مهمی است که در عصر جدید مطرح است و آن اینکه در عصر قدیم یک اقتصاد آزاد بوده که تولید دلبخواهی بود و بی‌حساب گندم می‌کاشتند و یا مواد غذایی دیگر تولید می‌کردند بدون در نظر گرفتن مقدار نیاز و مصرف، و هر کشاورزی خودش تصمیم می‌گرفت با دید محدود خودش، و در اقتصادهای سوسیالیستی تمام این کارها در دست دولت است و مالکیت خصوصی در کار نیست. مسلّماً نه آن آزادی بی‌حساب قبلی درست است و نه سلب آزادی کامل سوسیالیزم. این است که به فکر راه وسطی افتاده‌اند که در عین اینکه مالکیت خصوصی وجود داشته باشد، برنامه‌ریزی شده باشد و روی نقشه باشد و دولت بر مؤسسات خصوصی نظارت داشته باشد. ولی اینها این وضع را دلیل بر این گرفتند که دنیا به طرف سوسیالیزم و تمرکز پیش می‌رود.

بعد مسأله ملی کردن صنایع را پیش کشیده است که چطور ملتهای مختلف به

ملی کردن صنایعشان پرداخته‌اند، غیر از آمریکا کـه از ملـی کـردن صـنایع خـودش خودداری کرده است.

بعد در آخر نتیجه‌گیری می‌کند:

«هواداران اقتصاد بی‌بندوبار یا به اصطلاح دادوسـتد آزاد در ایـالات متحـده آمریکـا و کشورهای دیگر سخت می‌کوشند تا پیشرفت جبری اقتصاد سـنجیده را متوقـف کننـد ولی چنین به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه بر هدف مطلوب خود دست نخواهند یافت.»

بعد در آخرش می‌گوید:

«سیر جامعه‌ها به ما نشان می‌دهد کـه در عصـر حاضـر اقتصـاد جامعـه‌هـا بـه نظـم و تمرکز می‌گراید و آرام و آرام زمینه دولت تولیدی، دولتـی کـه دسـتگاههای اقتصـادی جامعه را متحد و متمرکز می‌کنـد، دولـت خـدمتگزار جامعـه یـا دولـت بهبـودبخش (دولتی که هدفش رفاه عمومی است) فراهم می‌آید.»

پیش‌بینی می‌کند که آینده چنین خواهد بود. ولی این پیش‌بینی آقایان جای خیلی مناقشه است و اخیرا به این نتیجه رسیده‌اند که اقتصاد آزاد خیلی موفق‌تر است (البته با نقشه و برنامه ریزی) و تولید و برداشـت محصـول در زمینـه آزادی خیلـی بیشـتر است؛ و علتش هم روشن است: در اقتصاد دولتی افراد انگیـزه و محـرک بـرای کـار ندارند، لذا به اقل مقدار ضروری که جبر و زور اقتضا می‌کند اکتفا می‌کنند و طبعا از رشد تولید کاسته می‌شود، لذا خود همین دولتهای سوسیالیسـتی بـرای رشـد تولیـد دومرتبه به مالکیتهای خصوصی رو آورده‌اند. در آن نوشته آن آقا لابد خوانده‌اید کـه نوشته است: اسلام هم اگر مالکیت خصوصی را اجازه می‌دهد در مواقع خاصی است و برای این است که بر رشد تولید افزوده بشود، یعنـی بـه عنـوان ثـانوی اسـت؛ در صورتی که اینجور نیست، این یک عنوان اولی است و همیشه وجود دارد. انسانها اگر از نظر روحی به جایی برسند که در عین اینکه مالک مایملک خودشان هستند اشتراک را انتخاب کنند، این اشتراک اسلامی است نه اینکه انسان را مجبور به زندگی اشتراکی بکنند[1].

---

۱. [نقد و بررسی] فصل ۲۲ کتاب زمینه جامعه‌شناسی در اینجا پایان می‌پذیرد.

□

فصل دیگر تحت عنوان «بستگی نوآوری به فرهنگ» است. در این فصل نهایت درجه تقلب کرده است. «بستگی نوآوری به فرهنگ» تیتر و عنوان خوبی است و همان چیزی است که ما می‌گوییم. ما گفتیم که ریشه نوآوریها و تکامل، فرهنگ و نیروی ابتکار انسان است. خدا انسان را متمایز از حیوانهای دیگر آفریده است، یا به قول شما حیوان در مسیر تکاملی‌اش به انسان رسیده است. انسانیت انسان یعنی یک بعد جدید در وجود او. حالا نفخه الهی را قبول بکنید یا نکنید به هر حال یک بعد جدید به هستی انسان داده شده است که به موجب این بعد جدید انسان خلاقیتی دارد که در هیچ حیوانی وجود ندارد و هیچ هم با عوامل مادی قابل توجیه نیست، جز با روح الهی با هیچ چیزی قابل توجیه نیست و همین هم راز تکامل انسان است.

بعد از آن تیتر جالب، می‌آید فرهنگ را تقسیم می‌کند به فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی و مقصودش از فرهنگ مادی، تمدن و ابزار تولید است. این تعبیر درست نیست. فرهنگ به امور معنوی گفته می‌شود، نه خصوص معنویات مذهبی بلکه معنویات به طور کلی (علوم و معارف و نظایر آن)، اما به امور مادی فرهنگ نمی‌گویند. ظاهراً مقصود او از این کار این است که می‌خواهد بعضی از امور را تحت عنوان متغیر بودن فرهنگ، متغیر بداند. بعد می‌گوید:

«انسان برای حفظ حیات ناگزیر از آن است که همواره با طبیعت پیرامون خود بستیزد و نظرا و عملا بر آن چیره گردد. مبارزه انسان با طبیعت در جریان زمان بر منوال یگانه ادامه نمی‌یابد بلکه در هر دوره‌ای به تناسب مقام تاریخی (در چاپهای بعد: اقتصادی) و میراث فرهنگی انسان و نیز تا اندازه‌ای موافق مقتضیات طبیعی به خود شکلی می‌گیرد.»

این مقتضیات طبیعی را توضیح نمی‌دهد، ممکن است مقتضیات جغرافیایی باشد چون این امر در هر محیط جغرافیایی قهرا نیاز خاصی پیدا می‌کند، و ممکن است مقصود نیازهای اقتصادی و اجتماعی باشد، یعنی تکامل از یک طرف بستگی دارد به انباشتگی فرهنگی گذشته و از طرف دیگر بستگی دارد به نیازها. این حرف تا

اینجا درست است ولی این حرف که گفت: «انسان ناگزیر است با طبیعت پیرامون خود بستیزد» قابل مناقشه است. مگر حیوان برای ادامه حیات خود نیازمند به ستیز با طبیعت نیست؟ دیگر اینکه گفت: «مبارزه انسان با طبیعت بر منوال یگانه ادامه نمی‌یابد» باید پرسید چرا؟ چطور مبارزه حیوان بر منوال یگانه است و مبارزه انسان چنین نیست؟ راز این چیست؟ بعد می‌گوید: «در هر دوره‌ای به تناسب مقام تاریخی (اقتصادی) و میراث فرهنگی انسان و نیز تا اندازه‌ای موافق مقتضیات طبیعی به خود شکلی می‌گیرد».

این حرف درست است ولی این همان راز انسانیت انسان است. انسان یک موجودی است که می‌تواند تجربیات نسل پیشین را به نسل بعد منتقل کند (الّذی علّم بالقلم [1] یا: علّمه البیان [2]). انسان مرحله کمال و تجربه‌های خویش را به انسان دیگر می‌آموزد، با بیان به انسان معاصر خودش، و با قلم و کتابت به انسان بعد. پس راز مطلب باز یک استعداد درونی است که در انسان وجود دارد. و اضافه بر این، تنها مسأله مبارزه با طبیعت نیست. استعداد انسان برای نقل فرهنگ به دیگران، همه در زمینه مبارزه با طبیعت نیست، بلکه آن روح سیراب نشدنی انسان و آن قانع نبودن انسان، در وقتی هم که انسان در مبارزه با طبیعت نیست و از ناحیه او ایمن است انسان را به تلاش و کوشش در راه کمال بیشتر وادار می‌کند. مثلًا کوشش انسان برای تسخیر کرات دیگر چه ارتباطی با مبارزه با طبیعت دارد؟ میل به این همه پروازها و پرتابها برای تأمین زندگی محدود روی زمین است؟ یا نه، انسان چون انسان است دورپروازی و ترقی و تکامل و پیشرفت دارد، اگر به تمام ستارگان کهکشان موجود برسد عطشش برای رسیدن به کهکشانهای دیگر صد درجه بیشتر می‌شود؟ اینها می‌خواهند حرکت تکاملی انسان را صرفا یک عکس‌العمل مبارزه با طبیعت بدانند نه ناشی از یک میل لایتناهی به کمال، چون اگر این را بگویند، برای انسان یک مقام خدایی قائل شده‌اند، چون نمی‌شود چنین میلی در انسان باشد و یک قطبی در عالم وجود نداشته باشد که انسان را به سوی خودش بکشد.

در فصل ۲۴ بحثی تحت عنوان «پویایی فرهنگی» دارد. پویایی ترجمه «دینامیزم»

۱. علق/ ۴.

۲. رحمن/ ۴.

است و در مفهوم دینامیزم تحول و تکامل خوابیده است. مخصوصاً در کلمه «پویایی» مفهوم تکامل خوابیده است. پویایی با دگرگونی متفاوت است، ولی آنچه در استدلالهایش می‌آورد همه مربوط به تغییرات و دگرگونیهاست، در عین حال پویایی و تکامل را نتیجه‌گیری می‌کند، با اینکه استدلالها برای اثبات پویایی کافی نیست و تنها دگرگونیها را اثبات می‌کند.

بعد بحث دیگری دارد تحت عنوان «جامعه پویا و جامعه ایستا» که این بحث قابل توجه است. با اینکه هم ما و هم اینها قائل هستیم که تکامل، ذاتی جامعه انسانی است، به این که جامعه انسانی را متکامل می‌دانیم، پس چرا بعضی از جامعه‌ها را می‌بینیم که به یک حال ایستاده‌اند و بعضی جامعه‌های دیگر به سرعت پیش می‌روند؟ علت این اختلاف چیست؟

یک جواب این است که: همان جامعه‌هایی که آنها را ایستا می‌دانید در واقع ایستا نیستند، تغییرشان خیلی کند است و آن جامعه‌های پویا تغییرشان سریع و تند است. ولی به هر صورت سؤال باقی است که علت این اختلاف چیست؟ و علت این کندی و تندی چیست؟

[مؤلف کتاب زمینه جامعه‌شناسی] این را معلول یک علت می‌داند، می‌گوید محیطهای طبیعی فرق می‌کند. البته مقصود آب و هوا نیست. یک اصطلاحی دارند به عنوان «تراوشهای فرهنگی» یعنی جامعه‌ها از یکدیگر متأثر می‌شوند؛ در یک جامعه که یک تغییری، اکتشافی، اختلالی پیدا می‌شود، به جامعه دیگر منتقل می‌شود. تاریخ نشان داده است که تمام دنیا در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثر بوده‌اند و به قول اینها تمدنها مرتب نقل مکان می‌کرده است، به این صورت که در یک جایی تمدنی پیدا می‌شده است، بعد جامعه‌ای از این تمدن متأثر می‌شده و از آن اقتباس می‌کرده است. در جامعه اول عوامل فساد پیدا می‌شد و از بین می‌رفت، جامعه‌ای که از آن اقتباس کرده بود رشد می‌کرد و وارث آن می‌شد. این جامعه باز به انحطاط و انقراض می‌رسید و جامعه‌های دیگری که از این جامعه متأثر شده بودند به وجود می‌آمدند و رشد می‌کردند. پس هر جامعه‌ای که تمدن و فرهنگش پیش رفته است غالبا یک تأثر از یک جامعه دیگر داشته و همه آن ابتکار نبوده است، منتها اینجا یک حرفی هست و آن اینکه چه تمدنهایی التقاطی است و چه تمدن و فرهنگ‌هایی اصیل؟

جامعه‌شناس‌ها روی این قضیه خیلی مطالعه کرده‌اند که چند تمدن اصیل در

دنیا هست. از همین «توین‌بی» معروف نقل می‌کنند که اول آمد و تمدنها را به سی و سه تمدن تقسیم کرد که یکی از آنها تمدن اسلامی بود. بعد مهمترین آنها را در ده تمدن آورد که باز هم اسلام یکی از آنها بود. در نهایت امر از آنها سه تا پنج تمدن را انتخاب کرده که یکی از آنها تمدن اسلامی است.

ملاک اینکه ما یک تمدن را التقاطی بدانیم- یعنی ماهیت جداگانه برایش قائل نباشیم- یا اصیل بدانیم چیست؟ هیچ تمدنی نیست که از تمدنهای دیگر استفاده نکرده باشد ولی استفاده کردن‌ها دو جور است. یک تمدن که استفاده می‌کند مثل بعضی از طلبه‌هاست که همه معلوماتش محفوظاتی است که از این و آن گرفته است، ولی یک تمدن دیگر خودش مثل یک موجود زنده‌ای است که از مواد موجود تغذیه می‌کند، ممکن است از هزار ماده تغذیه کند ولی بالاخره خودش حیات مستقل دارد و از مواد بیرونی به عنوان ماده غذایی استفاده می‌کند نه اینکه مجموع آنها را کنار هم گذاشته و اسمش شده تمدن؛ و این اختلاف در کیفیت استفاده، بستگی دارد به روح تمدنها. اگر روح تمدنی با تمدنهای دیگر تفاوت داشته باشد ماهیت جداگانه‌ای دارد و اگر نه، نه. در مورد روح تمدنها گفته‌اند مثلًا تمدن یونانی یک تمدن عقلی است یعنی بیشتر به فلسفه بستگی دارد، به هر قسمتش نگاه کنید بالاخره به فلسفه ختم می‌شود. تمدن اسلامی را تمدن مذهبی و معنوی می‌دانند. تمدن روم را تمدن هنری، و همچنین.

خلاصه اینکه یکی از عواملی که اگر نبود جامعه ایستا می‌شد یعنی حرکتش خیلی کند بود، استفاده از فرهنگی دیگر است. پس اگر یک ملتی در شرایط اقلیمی‌ای قرار بگیرد که رابطه‌اش با جاهای دیگر بریده باشد خواه ناخواه آن جامعه ایستا می‌شود.

البته استفاده تمدنها از یکدیگر به یک نحو و با یک سرعت معین نیست، بعضیها خیلی سریعتر و به طور دقیقتر از تمدنهای دیگر می‌گیرند و بعضی کندتر و به طور ناقص و نارسا، و این به آمادگی جامعه‌ها مربوط می‌شود. در اخذ تمدن هزاران آمادگی لازم است. در بعضی تمدنها این آمادگی زیاد است و در بعضی دیگر کمتر، مثل مقایسه‌ای که بین ایران و ژاپن می‌کنند، می‌گویند ایران و ژاپن همزمان قدم به مرحله اقتباس تمدن اروپایی گذاشتند ولی ژاپنیها خیلی سریع اقتباس کردند و ایرانیها نه.

پس یک علت ایستایی ممکن است (به قول اینها) تراوش فرهنگی نداشتن و به

تعبیر دیگر مسدود بودن باشد. در باب ایران ساسانی همین خصوصیت وجود داشت و ایستایی آن جامعه مربوط به همان مسدود بودن بود و ایرانیها در دوره اسلام استعدادهایشان شکفت. این ملت و این نژاد که در دوره اسلامی اینهمه استعداد و لیاقت از خود نشان داد، در دوره قبل از اسلام راستش را بخواهید یک نفر دانشمند هم نداشت، آن چند نفری هم که اسم می‌برند دروغ است. شیخ اشراق هم که از فیلسوفانی به نام «فهلویّون» نام می‌برد از یک کتابهای افسانه‌ای گرفته است و ارزش تاریخی ندارد. علت این اختلاف بین ایرانیهای قبل از اسلام و بعد از اسلام این است که جامعه ایران قبل از اسلام یک جامعه بسته بود، یکی بسته بودن طبقات در داخل جامعه، یعنی طبقات به قول عربها مقفّل بود، موزه گرزاده باید موزه‌گر باشد و حق درس خواندن و دبیر شدن نداشت و جبرا باید در همان طبقه باقی بماند. نوع دوم، بستگی خارجی بود و علت آن این بود که دین زردشت اساساً داعیه جهانی نداشت و تنها وابسته به آریا و دستگاه شاهنشاهی و این حرفها بود، این موبدها یک حصاری به دور ایران کشیده بودند، نه می‌گذاشتند چیزی از اینجا بیرون برود و نه چیزی از بیرون بیاید، این بود که تراوش فرهنگی وجود نداشت. در اسلام گذشته از تشویقی که به تعلیم و تعلم شده است، یکی از عوامل [شکوفایی استعدادها] این بود که مرزها را درهم شکست و در اثر درهم شکستن مرزها تلاقی بین تمدنها واقع شد و در این تلاقیها بود که ایرانیها که بالفطره استعدادشان خوب بود توانستند استعدادشان را بروز بدهند.

پس این مطلب که عدم تراوش فرهنگی سبب ایستایی جامعه می‌شود، حرف درستی است. ولی چیزهای دیگری هم ذکر کرده است راجع به ایست‌گرایی که حرف خوبی هم هست. می‌گوید بعضی جامعه‌ها به این دلیل ایستا می‌شوند که یک سلسله عادات و تقالید گذشته به شدت بر آنها حاکم است و یک تعصب بقا بر وضع گذشته؛ [یعنی] گذشته فقط به دلیل گذشته بودن مقدس است. چنین وضعی برای یک جامعه خطر بزرگی است. [اساساً] دو خطر برای جامعه ممکن است پیش بیاید؛ یکی اینکه گذشته به دلیل گذشته بودن مقدس شود، و دیگر اینکه چیز نو و تازه به دلیل تازه بودنش خوب باشد و تازه بودن مساوی با خوب بودن باشد، یعنی زمان همیشه مساوی با پیشرفت است و پس‌رفت ندارد. معلوم است که این وضع جامعه را به چه انحطاطهایی می‌کشاند؛ و همچنین اگر جامعه‌ای گذشته را به دلیل گذشته بودن

مقدس بداند، در صورتی که معیار «مقدس بودن» گذشته بودن نیست، بلکه این همان چیزی است که ما آن را «تقلید» می‌نامیم.

عامل دیگری که سبب ایستایی جامعه می‌شود این است که طبقه‌ای در یک جامعه‌ای پیدا می‌شوند که از وضع موجود سود می‌برند و اگر وضع موجود تغییر کند به زیان آنهاست، به سود جامعه است ولی به زیان آنهاست. اینها مبارزه می‌کنند و جلوی حرکت جامعه را می‌گیرند و احیانا آن طبقه عوام سنت‌گرا را هم وسیله قرار می‌دهند.

این دو مطلب که سبب توقف جامعه می‌شود- یعنی دلبستگی به گذشته، که گذشته را از آن جهت که گذشته است تقدیس می‌کند و قهرا نو را از آن جهت که نو است تقبیح می‌کند- در قرآن به آن اشاره شده است. راجع به مطلب اول که زیاد آمده است و تقریبا همه پیغمبران با این حرف که «انّا وجدنا اباءنا علی امّة و انّا علی اثارهم مقتدون»[1] روبرو شده‌اند. با اینکه برخورد امتها با پیغمبران، مختلف بود و هر امتی با یک خصائص و فساد اخلاق مخصوص با پیغمبران روبرو شده‌اند، ولی یک امر مشترکی که همه پیغمبران با آن روبرو شده‌اند همان اصل تقلید است. مطلب دوم که عکس این وضع است، رم کردن از جدید است، که این هم وجود داشته و تازه را به دلیل تازه بودن تقبیح می‌کردند و با هر چیز جدیدی مخالفند. بعضی این حدیث نبوی را که راجع به احداث در دین است: «شرّ الامور محدثاتها»[2] به همه چیز تعمیم می‌دهند، در صورتی که مسلّما در اینجا نظر به بدعت است، بدعت در دین. عده‌ای دیگر بدعت را که یک اصطلاح مذهبی است و نکوهیده بودنش هم به علت این است که در مورد تشریعات مذهبی است، تعمیم می‌دهند و به هر امر تازه‌ای اطلاق می‌کنند و می‌گویند: بدعت خوب است، چرا با بدعت مخالفت می‌کنید؟ انسان باید بدعت‌گزار (یعنی نوآور) باشد. دیگر فکر نمی‌کنند بدعت‌گزار در چه امری؟ امری که از صلاحیت شخص بیرون است؟ مثلًا در دین، یا شخص غیر متخصص در غیر موارد صلاحیت خودش؟ اینها که معقول نیست. شخص ناوارد در پزشکی اگر بخواهد در طبابت بدعت ایجاد کند هزاران نفر را خواهد کشت.

---

۱. زخرف ۲۳.

۲. بحار الانوار، ج ۷۷/ ص ۱۱۵.

در فصل ۲۵ تحت عنوان «لزوم بازسازی» بحث می‌شود. در این فصل تقریبا نقش اراده انسان تا حدی بازگو می‌شود و در فصل بعد بیشتر راجع به این موضوع بحث می‌شود.

عمده بحثهای اینجا تحت عنوان دو مسأله طرح شده است، یکی تحت عنوان «جنبشهای اصلاحی» و دیگری تحت عنوان «جنبشهای انقلابی»، همان مسأله معروف که بین مارکسیستها و غیر مارکسیستها مطرح است. مقصود از «جنبشهای اصلاحی» حرکتهای غیر انقلابی است که برای ترمیم نقصهای جامعه پیدا می‌شود. از این‌جور جنبشها زیاد است. گاهی ممکن است یک نهضت ادبی پیدا بشود برای اصلاح زبان مثلًا؛ یا یک نهضت آموزشی، فرهنگی برای رفع کمبودهایی که در جامعه در این زمینه‌ها احساس می‌شود.

«جنبش انقلابی» که اخیرا خیلی مد شده و همه از آن دم می‌زنند عبارت است از یک جنبش قهرآمیز که جهش‌وار انجام می‌گیرد و دگرگون کننده اجتماع است، که همه نظامات موجود را زیرورو می‌کند و نظامات جدید به وجود می‌آورد، به عبارت دیگر ماهیت جدید به وجود می‌آورد.

بعضی معتقد به جنبشهای اصلاحی هستند و احیانا ممکن است ضرورتی هم برای جنبش انقلابی قائل نباشند؛ یعنی می‌گویند می‌شود جامعه را تدریجاً رو به تکامل برد و تدریجاً نقصهای جامعه را از بین برد. نهضت اصلاحی هم از روح اصلاح‌طلبی جامعه برمی‌خیزد.

ما معمولًا این را یک امر طبیعی و معمولی می‌شماریم که یک عده مردم نیکوکار در فکر اصلاح بهداشتی یا فرهنگی و نظایر آن باشند و این را لازمه طبیعت خیرخواه انسان می‌دانیم. اما اینها که قائل به چنین فطرتی و چنین وجدانی برای انسان نیستند و علی‌رغم همه ادعاهای انسان‌منشانه‌ای که می‌کنند چنین خوشبینی‌ای به انسان ندارند، معتقدند که یک راه بیشتر وجود ندارد و تحولات اجتماعی فقط از راه تضادها صورت می‌گیرد و تضادها هم در نهایت امر منجر به انقلاب می‌شود؛ و از همین جهت مخالف اصلاحات هستند، چون می‌گویند اصلاحات تدریجی ضد انقلاب است و انقلاب را تأخیر می‌اندازد، چون به منزله یک مخدّر است که جامعه را از آن حرکت تند خودش آرام می‌کند، زیرا از تضادها می‌کاهد و تا تضاد بین طبقات محروم و طبقات بهره‌کش زیاد نباشد انقلاب صورت نمی‌گیرد.

در این کتاب هم زیرکانه این مطلب بیان شده است، چون می‌گوید: جنبشهای اصلاحی همیشه از طرف طبقه حاکمه است. طبقه حاکمه پس از آنکه یک پیشرویهایی در قسمتهایی از جامعه می‌بیند و برای موقعیت خودش احساس خطر می‌کند جبرا چاره‌ای ندارد که دست به اصلاحات بزند.

در این که خیلی از اصلاحات که از طرف طبقه حاکم صورت می‌گیرد واقعاً هم همین‌جور است و برای جلوگیری از انقلاب است، تردیدی نیست، ولی آیا همه اصلاحاتی که در جامعه صورت می‌گیرد می‌توان گفت برای حفظ موقعیت طبقه حاکم است و هیچ حرکت اصلاحی ناشی از وجدان خیرخواهانه انسان نیست؟ بدون شک این، حرف درستی نیست و حرف زوری است. اصلاحات وقتی صورت بگیرد و آن وضع ناهنجار از بین برود و جامعه تکامل پیدا کند، خودبه‌خود زمینه سوء استفاده طبقه حاکم از بین می‌رود. پس اینجور نیست که اصلاحات همیشه به نفع آنها باشد. این آیه شریفه: «**و كذلك نولّي بعض الظّالمين بعضا**» [1] یا آن جمله‌ای که از حضرت رسول (ص) نقل شده است: «**كما تكونون يولّي عليكم**» [2] معنایش این است که تا وقتی که شما وضع خودتان را اصلاح نکرده‌اید آنها بر شما حاکم هستند، اگر شما وضع خودتان را اصلاح کنید خودبه‌خود آنها طرد می‌شوند و می‌روند، نه اینکه همیشه کار باید از بالا شروع شود، اینجور نیست. جامعه اگر از بنیاد خودش یک حرکت اصلاحی را شروع کند خودبه‌خود وضع نامتناسبی اگر وجود داشته باشد طرد و رفع می‌شود. پس اینجور نیست که حرکتهای اصلاحی همیشه به نفع آنهاست.

[بعد] می‌گوید:

«در گذشته، مخصوصاً در جامعه‌های ایستای فلاحتی، جنبش اصلاحی به ندرت و با دشواری روی می‌داد. طبقه حاکم که تثبیت امتیازات خود را در تثبیت اوضاع اجتماعی می‌دید، مسلّماً از هرگونه اصلاحی رویگردان بود، فقط هنگامی که تحولاتی جبری پیش می‌آمد و سازگاری اجتماعی از میان می‌رفت و بازسازی جامعه با سیر قهقرائی میسر نمی‌شد، طبقه حاکم برای اینکه جامعه را از انفجار انقلابی باز دارد به اکراه به پاره‌ای تغییرات اصلاحی تن می‌داد.»

---

۱. انعام/ ۱۲۹.

۲. میزان الحکمهٔ، ج ۱۰/ ص ۷۳۳.

طراحی و مهندسی اجتماع

بعد مسأله دیگری طرح می‌شود و آن مسأله طراحی و مهندسی اجتماع است که اصلاحات بدون نقشه، بی‌ارزش و بی‌نتیجه است و هرچه که با برنامه‌ریزی و طراحی صحیح مقرون باشد بهتر می‌تواند نتیجه بدهد. این همان برنامه مبارزه عملی با کمونیزم است که در دنیا انجام شده و می‌شود. در کشورهایی که توانستند جلوی کمونیزم را بگیرند و ثابت کردند که هیچ چیزی وجود ندارد و اینها از نارضاییهای مردم استفاده می‌کنند، کوشش کردند که یک سلسله اصلاحاتی انجام بدهند. ولو اینکه این اصلاحات را طبقه حاکمه برای منافع خودش کرده باشد به هر حال این کار شده است و جلوی کمونیزم گرفته شده است.

به هر حال دنیای امروز دنیای طرح و نقشه و برنامه‌ریزی است. در تعریفی که سابقاً برای تکامل از «اسپنسر» نقل کردیم آمده بود که تکامل به سه چیز است: تراکم و تنوع و انتظام. انتظام یعنی وحدت. یک شئ که تکامل پیدا می‌کند، اولًا باید یک سلسله امور جمع شوند، بعد تنوع و تقسیم کار میان آنها پیدا بشود، بعد هم انتظامی به وجود آید یعنی بر مجموع یک نیرو حاکم باشد. هرچه جامعه متنوع‌تر باشد و کارها بیشتر و تخصصی‌تر باشد این نشانه تکامل بیشتر جامعه است و هر اندازه که یک سیطره واحد با قدرت بیشتری همه را در اختیار داشته باشد و در جهتی که خودش می‌خواهد رهبری کند، جامعه به کمال بیشتری رسیده است. این مقدار قابل انکار نیست که هر مقدار جامعه پیشرفت می‌کند، به سوی تمرکز پیش می‌رود، البته نه تمرکز مارکسیستی. ما دو نوع تمرکز داریم. یک نوع همان تمرکزی است که انتظام و نظام دادن باشد به فعالیتهای آزاد افراد و گروهها. نوع دیگر به معنای این است که اساساً اراده اعضا و افراد و سازمانها از آنها سلب شود و به شکل ابزارهای بلااراده دربیایند و همه تصمیمها و طرحها و اراده‌ها از مقامات بالا باشد. تمرکزی که اینها دنبالش می‌روند و مدعی هستند در کشورهای سوسیالیستی هست، تمرکز به معنای دوم است، یعنی به صورتی است که برای افراد آزادی به هیچ شکل باقی نمانده است.

کشورهای سرمایه‌داری که اساس کارشان بر محور آزادی است انتظام به معنای اول در آنها وجود دارد، چون در آزادی هم اگر انتظامی نباشد به هرج و مرج

کشیده می‌شود، لذا این کشورها بین آزادی فرد و قدرت دولت در نوسان هستند.

در هر حال در اینکه جامعه‌ها به سوی تمرکز می‌روند و باید هم بروند تردیدی نیست و این آزادیها، چه در امور اقتصادی و چه غیر آن، به صورت هرج و مرج نمی‌تواند ادامه داشته باشد، لذا می‌بینیم روز به روز وزارتخانه‌های جدید به وجود می‌آید تا همه شؤون جامعه را تحت ضابطه و نظم درآورند.

حالا حسن نیت و حسن اجرای این برنامه‌ها مورد بحث نیست، ولی اصل عمل بدون تردید خوب است و ناشی از تکامل جامعه است و حاکی از این است که جامعه‌ها رو به تمرکز می‌روند ولی نه تمرکزی که در کشورهای کمونیستی هست و در حقیقت چیزی جز سلب آزادی از مردم نیست.

بعد می‌گوید:

«کنت دریافت که پیش‌بینی آینده جامعه و تنظیم تکاپوی اجتماعی میسر است و ضرورت تام نیز دارد. «واژد» با مفهوم هدفجویی اجتماعی و مارکس با طرح ماتریالیسم تاریخی به همین ضرورت اشاره کرده‌اند.»

ماتریالیسم تاریخی اصلا به این مسأله مربوط نیست. ماتریالیسم تاریخی خودش یک جبر تاریخی را بیان می‌کند. مارکسیسم دچار این تناقض هست که ماتریالیسم تاریخی با طراحی و برنامه‌ریزی سازگار هست یا خیر، چون اینها از یک جبر کور و کر سخن می‌گویند. کسان دیگر به آنها اعتراض کرده‌اند که این جبر با برنامه‌ریزی و طراحی جور درنمی‌آید و به مقتضای این جبر، جامعه خودبه‌خود پیش می‌رود؛ و اینها کوشش می‌کنند خودشان را از این تناقض برهانند، نه اینکه ماتریالیسم تاریخی به همین ضرورت اشاره می‌کند.

بعد مسأله دیگری را طرح می‌کند که از نظر ما جالب است، آن اینکه: طرحهای اصلاحی باید براساس پیش‌بینی‌ها باشد. پیش‌بینی معنایش این است که ما یک خط سیری برای جامعه در نظر می‌گیریم، بعد جامعه را می‌خواهیم به سوی آن مقصد پیش ببریم، مقصدی که هنوز وجود ندارد و از منزلگاه قبل در نظر گرفته شده است. در اینجا یک مسأله بسیار مهمی مطرح است و آن این است که:

در تکامل طبیعی در شکل داروینی خودش این مسأله مطرح است که آیا تکامل هدفدار است یا هدفدار نیست؟ آیا از همان اول که زندگی حرکت تکاملی خودش را

شروع کرد، متوجه یک هدف و مقصدی بود و اصل علت غائی بر او حاکم بود و به سوی این نقطه معین کشیده می‌شده است؛ یا نه، هیچ کشش و میلی به سوی این مقصد نبوده، به طور تصادفی رسیده است به اینجا؟

اگر بگوییم به سوی هدف معین حرکت می‌کرد، مثل این می‌شود که یک شخص می‌خواهد برود به اصفهان، اگر فرض کنیم که تمام راهها را طی کند، بالاخره مقصد مشخص است. یک وقت هست که نه، چنین مقصدی در کار نیست، مجموع عوامل که هیچکدام چنین مقصدی نداشتند سبب می‌شود که سر از آنجا درbیاورد، مثل یک شخصی که در یک ازدحام و جمعیتی گرفتار شود به طوری که اصلا نتواند برای خودش جهت حرکت انتخاب کند، فشار جمعیت او را به این سو و آن سو می‌کشد و بالاخره به یک طرف می‌برد، نه خودش قصد داشته که به آن طرف برود و نه هیچیک از آن فشارها هدفدار بوده و او را به آن طرف می‌رانده است، مجموع فشارها به بردن او به آن طرف منتهی شده است.

عده‌ای از دانشمندان امروز- مثل لکنت دونوئی مؤلف کتاب سرنوشت انسان و نیز مؤلف کتاب حیات و هدفداری [۱]- معتقدند که تکامل هدفدار است و تکامل با بی‌هدفی و تصادف مطلق قابل توجیه نیست.

در مسأله تکامل اجتماعی هم همین سؤال پیش می‌آید که جامعه که از نقص به سوی کمال سیر می‌کند، آیا به سوی یک غایت در نظر گرفته شده‌ای پیش می‌رود [یا نه]، و این غایت را کی دارد؟ خود جامعه دارد؟ در فطرت انسانهاست؟ یک قوه مدبّری جامعه را به جلو می‌کشاند؟

قوه مدبّر [مجبری] که جبرا به جلو بکشاند مورد قبول نیست همان‌طور که ما جبر کور طبیعی اینها را منکر هستیم و معتقدیم که بر ضد اختیار و آزادی انسان است.

در اینکه انسان به طور مبهم و غریزی طالب کمال است و کوشش می‌کند برای کمال بیشتر، جای بحث نیست، ولی انسان در تشخیص کمال خودش خیلی اشتباه می‌کند. فلسفه بعثت و رسالت همین است، یعنی پیغمبران چون جبر در کار نیست آمده‌اند، و الّا اگر جبر بود که آمدن آنها لزومی نداشت و آنها آمده‌اند «**لیقوم النّاس بالقسط**» نه «**لیقیموا النّاس بالقسط**» و نه «**لیقوم النّاس** به خودی خودشان **بالقسط**».

---

۱. ترجمه دکتر عباس شیبانی.

«**لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم النّاس بالقسط**»[1]. پیغمبران آمده‌اند تا اقامه قسط کنند و بشر هم هیچکاره است؟ یا آمدند کاری بکنند که بشر مقیم بالقسط باشد یعنی بشر را هدایت و راهنمایی کنند که خودش عامل بالقسط باشد؟

اینها علاوه بر اینکه قائل به هدف کلی برای زندگی نیستند، قائل به طرح کلی هم نیستند. کسی می‌تواند طرح کلی بدهد که یک خط سیری برای جامعه معین کند که این خط سیر همیشگی باشد که هرچه جامعه بخواهد برود در این مسیر پیش برود. چنین چیزی با منطق اینها جور درنمی‌آید، چون چنین چیزی را انسانها خودشان باید معین کنند و انسانها چنین دوربینی‌ای ندارند. از نظر اینها انسان از این منزل تا آن منزل را می‌تواند معین کند، به آنجا که رسید یک مقصد از نو برای خودش معین می‌کند، و به منزل بعدی که رسید از نو تعیین مقصد انجام می‌گیرد. از نظر اینها جامعه انسانی یک قافله‌ای است در حرکت که همین‌قدر می‌داند تا فرسخ بعدی می‌رود، از آن به بعد نمی‌داند به کجا می‌رود، همین‌قدر می‌داند که «می‌رود». تکامل جامعه را اگر جبری مطلق می‌دانستند می‌توانستند بگویند جبر خودش می‌برد. ولی اینها می‌خواهند منکر جبر مطلق شوند و طرحها را قبول کنند و جبر را با طرحهای اصلاحی وفق بدهند.

در آن کتاب تاریخ چیست؟ فصلی دارد که در آن مسأله تکامل را مطرح کرده و در آنجا همین حرف را می‌زند، می‌گوید: بشر همین‌قدر می‌داند که یک مقدار باید برود؛ بعد آنجا که رفت، برگشت هم برایش ممکن نیست؛ از آنجا به منزل آن طرف‌تر می‌تواند برود. باید از اینها پرسید: شما که مقصد نهایی را نمی‌دانید و به آن مقصد نزدیک هم که رفتید دیگر نمی‌توانید برگردید، از کجا معلوم که از همین جا که رفتید اشتباه نکرده‌اید؟ شاید در برابرتان دره هولناکی باشد که در آن سقوط بکنید؟

از نظر اینها تا آنجا که به انسان و مصلحان اجتماعی مربوط می‌شود هیچ مقصد نهایی مشخص نیست، تنها یک مقصد نزدیک معلوم است و هر مقصد بعدی از مقصد قبلی کاملتر است؛ و خود این جای مناقشه است که از کجا معلوم که کاملتر است؟

ولی نظریه دینی و مذهبی مدعی است که من آخرین منزل و آخرین مقصد را

---

[1] ۱. حدید/ ۲۵.

[می‌دانم]، همین چیزی که اینها به نام «احکام دگم» می‌نامند و اشکال می‌کنند مگر می‌شود چیزی برای همیشه درست باشد؟ هر چیزی اعتبار موقت دارد و در زمینه معین درست است. اتفاقا همین چیزهایی که اینها می‌گویند «دگم»، دستورهایی است که مدار را مشخص می‌کند که از این مدار نباید بیرون رفت، مثل اینکه دو طرف جاده را علامت گذاشته و گفته است از میان این دو حد باید حرکت کنی. تا بی‌نهایت هم علامت گذاشته است (این مطلب را در مقاله «ختم نبوّت» ذکر کرده‌ایم). برنامه‌ریز وظیفه موقت را بیان می‌کند ولی در داخل آن محدوده؛ و این موضوع «مقتضیات زمان» که طرح می‌کنند و می‌گویند مقتضیات زمان متغیر است، باید پرسید چه چیزی متغیر است؟ منزلها تغییر می‌کند ولی مسیر حرکت که تغییر نمی‌کند. اینها می‌گویند همه چیز تغییر می‌کند پس احکام هم باید تغییر کند. کدام احکام؟ احکامی که به منزله برنامه محدود حرکت از این منزل به آن منزل است؟ بله، اینها تغییر می‌کند ولی هیچ وقت دستورهای دین ناظر به این امور جزئی نیست. مثل برنامه پنج ساله که برای یک کشور طرح‌ریزی می‌کنند. مسائلی که ما به نام دین داریم برنامه از این منزل به آن منزل رفتن نیست، برنامه‌ای است که چهارچوب حرکت و مسیر کلی را مشخص و محدود می‌کند که از آن حد نباید تجاوز کرد. انسان وقتی به ماهیت این دستورها پی ببرد درمی‌یابد که قضیه همین‌طور است.

می‌گوید: «معمولًا هر نقشه‌ای دامنه و عمری محدود دارد». راست است، آن چیزهایی که به منزله نقشه‌هاست همین‌جور است. بعد می‌گوید: «ولی هر نقشه اصلاحی به نقشه اصلاحی دیگری می‌انجامد». نقشه‌های اصلاحی جزئی همین‌جور است. «و بهبود هر یک از شؤون اجتماعی بهبود شؤون دیگری را ایجاب می‌کند و به این ترتیب تکامل عمومی جامعه میسر می‌گردد». نه، به این ترتیب کافی نیست، لازم هست ولی کافی نیست. «به بیان دیگر هر اصلاح جزئی گامی است که به سوی اصلاح کلی جامعه برداشته می‌شود». درست است، گامی است به سوی اصلاح کلی ولی باید خط سیر اصلاح کلی مشخص شود. «و هر اصلاح کلی اصلاحات جزئی گوناگونی را پیش می‌آورد. بنابراین جامعه‌هایی که به نقشه‌کشی اجتماعی می‌پردازند به مسافری می‌مانند که به جای تعیین مقصدی دور به سوی مقصدی نزدیک می‌شتابد و پس از وصول به آن بی‌درنگ مقصد دورتری برمی‌گزینند و رهسپار می‌شود» یعنی مسافری است که مقصد ندارد، مسافری که همین‌قدر می‌داند که تا یک منزل می‌رود و از آن به

بعد هیچ نمی‌داند که کجا می‌رود. یک وقت انسان مقصدی دارد ولی راهش را نمی‌داند و منزل به منزل راه را پیدا می‌کند و کم‌کم به مقصد نزدیک می‌شود، ولی یک وقت اساساً مقصدی ندارد و مقصد کلی معلوم نیست کجاست، در این صورت این منزلگاههای نزدیک به نزدیک از کجا [معلوم که] در مسیر تکامل باشد؟

بعد مسأله جنبشهای انقلابی پیش می‌آید، می‌گوید:

«جنبشهای انقلابی انواعی دارد، گاهی مانند جنبشهای اصلاحی بر یکی از شؤون اجتماعی ناظرند (مثلًا انقلاب ادبی) و گاهی شامل همه جامعه می‌شود. هر نوع انقلاب، خصوصاً انقلاب اجتماعی بزرگ که همه جامعه را دربرمی‌گیرد رنگ طبقه‌ای دارد چنانکه انقلاب انگلیس یا فرانسه یا روسیه یا چین انقلاب طبقه‌ای بر ضد طبقه‌ای بود. همچنین شدت همه انقلابات یکسان نیست، به طوری که انقلاب فرانسه از انقلاب انگلیس و انقلاب روسیه از هر دو شدیدتر بود. ولی چنانکه می‌دانیم باید بنیاد همه انقلابها را در زندگی اقتصادی جامعه یعنی مجموع کارکردهایی که جامعه برای بقای خود صورت می‌دهد جست. پایه زندگی اقتصادی روابطی است که بین گروههای انسانی با طبیعت برقرار می‌شود و تولید نام دارد.»

از اینجا وارد بحث تولید و وجه تولیدی و این حرفها می‌شود که مربوط به بحث ما نیست.

تکامل اجتماعی

در فصل ۲۶ که آخرین فصل هست، بحث تکامل اجتماعی را مطرح می‌کند. ادعا می‌کند که یک عده اساساً منکر تکامل اجتماعی هستند و بعضیشان قائل به دور اجتماعی و بعضی هم قائل به تنزل اجتماعی هستند. آنها که قائل به دور اجتماعی هستند مدعی هستند که جامعه از یک مرحله به مرحله بالاتر و از آن به بالاتر می‌رسد ولی در نهایت امر برمی‌گردد سر جای اولش و باز از نو شروع می‌کند، و شواهدی هم از تاریخ برای نظر خودشان ذکر می‌کنند. این نظریه را به ابن خلدون نسبت می‌دهند و توین‌بی مورخ و جامعه‌شناس معروف دنیای معاصر هم- که خیلی مرید ابن خلدون است و به نظریات او احترام می‌گزارد- تابع همین نظریه است. قبلًا گفته‌ایم که آقای

طباطبائی هم از آیات قرآن چنین استنباط می‌کنند که جامعه دارای یک حیات واقعی است و به همین دلیل تولد و رشد و مرگ دارد و هر واحد اجتماعی و هر امتی در نهایت امر محکوم به نیستی و نابودی است. تاریخ عالم هم همین مطلب را حکایت می‌کند. کدام تمدن از تمدنهای عالم باقی مانده است؟ تمام تمدنهایی که ظهور کرده‌اند یک روزی هم افول کرده‌اند. راجع به خود اسلام تعبیر جالبی از حضرت رسول (ص) وارد شده است که فرموده‌اند: «کالشّمس تطلع علی قوم و تغرب عن قوم» یعنی خود اسلام که عامل ترقی است ضرورت ندارد که همیشه در یک جامعه‌ای ثابت بماند، بر قومی طلوع می‌کند، بعد قوم دیگری آن را می‌گیرند و قوم اول رها می‌کنند، شمس باقی می‌ماند اما آن مردمی که این شمس بر آنها طلوع می‌کند همیشه یکی نیستند.

آنهایی که قائل به تنزل هستند می‌گویند اساساً کون در تنزل است، یعنی جامعه بشر در تنزل است؛ و اینها معمولًا دیندارها را پیرو چنین نظری می‌دانند و آنها را بدبین به اوضاع عالم و جامعه انسانی می‌دانند و مدعی هستند که آنها گذشته را از آینده کاملتر می‌دانند و از یک کشیشی نقل می‌کند که پیرو چنین نظریه‌ای بوده است.

دلائل منکرین تکامل

منکرین تکامل که تکامل را در کل جامعه انسانی (و نه در یک جامعه خاص) منکر هستند ادلّه‌ای برای مدعای خود ذکر می‌کنند؛ می‌گویند در امور طبیعی تکامل یک معنای واقعی دارد که همان تکاملی است که در مورد جاندارها وجود دارد. در آنجا می‌شود مثلًا انسان را با یکی از حشرات مقایسه کرد و گفت که یک حیوان کاملتری است، ولی در باب زندگی اجتماعی، یک جامعه‌ای را نسبت به جامعه دیگر کاملتر شمردن نمی‌تواند یک امر واقعی باشد، ممکن است به صورت یک امر قراردادی باشد. پس تکامل اجتماعی اساساً یک امر بی‌معنی است. می‌گویند اگر تکامل اجتماعی بخواهد یک امر واقعی باشد، اولا باید یک هدف مشترک را برای جامعه‌ها در نظر بگیریم، و فرض کنیم جامعه‌ها اهداف مشترکی دارند و در واقع روی یک خط، سیر می‌کنند و در مسیر واحد به سوی هدفهای مشترک پیش می‌روند، و بعد هر جامعه‌ای که نسبت به خودش و نسبت به جامعه‌های دیگر به آن هدفها نزدیکتر شده باشد می‌گوییم

کاملتر است و به هر نسبت که دورتر باشد می‌گوییم ناقصتر است. پس واقعی بودن تکامل، فرع بر این است که برای جامعه‌ها هدفهای مشترک قائل باشیم، و چنین هدفهای مشترکی برای جامعه‌ها اساساً وجود ندارد.

دلیل دیگر اینکه می‌گویند در مفهوم تکامل، «تعالی» مندرج است، زیرا تکامل با گسترش فرق دارد. تکامل از سطحی به سطح بالاتر رفتن است و تعالی نیز به معنی بالاتر رفتن است. واضح است که این بالاتر رفتن یک امر طبیعی و عینی نیست، مثلًا مقیاس مرکز زمین نیست که با دوری و نزدیکی به آن بشود سنجید. این بالا و پایین‌ها، یک بالا و پایین‌های قراردادی است، یعنی بستگی به این دارد که هر جامعه‌ای به حسب رسم و عادتش چه چیز را بالا و چه چیز را پایین اعتبار کرده باشد و اینجور اعتبارها و ارزشها نسبی و متغیر است. چه بسا در بعضی از جامعه‌ها به سویی رفتن ترقی شمرده شود و همان عینا از نظر گروه دیگر انحطاط و تنزل به حساب آید، زیرا برای آن گروه به حسب رسوم و عادات و معتقدات پیشین و نظایر اینها، چیزی بالا رفتن است و اگر جامعه به آن چیز برسد جامعه را مترقی می‌دانند، عینا همان چیز از نظر گروه دیگر پایین رفتن است (مثلًا بی‌حجاب بودن زنها برای متجددها ترقی و تعالی است و عده دیگر آن را تنزل و انحطاط می‌دانند). پس چون ارزشها متغیر و نسبی است و نمی‌شود ترقی و تکامل را یک امر مطلق گرفت و به طور مطلق بدون در نظر گرفتن خصوصیات جامعه‌ها گفت جامعه ترقی یا تنزل کرده، پس ترقی و تکامل اجتماعی معنی ندارد. این، دو دلیلی است که برای انکار تکامل آورده‌اند.

در این کتاب (زمینه جامعه‌شناسی) به نظر می‌رسد که دو مطلب با هم مخلوط شده است. یکی همین مطلب که ذکر شد (انکار تکامل به طور کلی). دیگری نظریه‌ای که «توین‌بی» و دیگران در مورد دور اجتماعی دارند و معتقدند که جامعه همیشه یک مسیر و دایره مسدودی را طی می‌کند. اینها منکر تکامل نیستند، بلکه معتقدند که جامعه‌ها به تکامل می‌رسند ولی این تکامل ادامه پیدا نمی‌کند. قانون عالم بر این است که هر جامعه‌ای یک سیر تکاملی پیدا کند و به یک مرحله خاصی از تکامل برسد و دو مرتبه دچار انحطاط شود. مثل حیات فرد که از ضعف و نقص آغاز می‌شود، بعد ضعف تبدیل به قوّت و نقص تبدیل به کمال می‌گردد، دو مرتبه باز دوران ضعف و پیری فرا می‌رسد و به مرگ منتهی می‌شود. این معنایش این نیست که تکامل وجود ندارد؛ تکامل وجود

دارد، منتها مداوم نیست و در نهایت امر برگشت می‌کند به انحطاط. آن نظریه که هدفهای مشترک و تعالی و بالاتر رفتن را طرح می‌کرد، می‌خواست بگوید تکامل اساساً معنی ندارد و یک امر نسبی و قراردادی است، ولی «توین‌بی» و دیگران نمی‌خواهند بگویند تکامل معنی ندارد، می‌خواهند بگویند هر جامعه‌ای در عین اینکه یک سیر تکاملی را طی می‌کند، در نهایت امر محکوم به انحطاط و تنزل و مرگ است، و این مسأله دیگری است. از این گذشته، این نظریه به دو مطلب منحل می‌شود. یکی اینکه هر جامعه را به تنهایی اگر در نظر بگیریم، یک دوره معینی دارد (لکلّ امّة اجل)[1]، تمدن و فرهنگ یک قوم که رشد می‌کند عمر بی‌پایان ندارد، یک روزی هم مرگ دارد. این در صورتی است که هر جامعه‌ای را جدا در نظر بگیریم. مطلب دوم، تکامل جامعه انسانی است. جامعه انسانی غیر از هر قوم جداگانه است، چون این مطلب مسلّم است که مقارن انحطاط و افول تمدن در قومی، این تمدن و فرهنگ بر قوم دیگر طلوع می‌کند. خود اسلام و مسلمانی هم همین‌جور است. اگر بخواهیم وضع اسلام و مسلمانی را نسبت به یک قوم معین در نظر بگیریم، اینها یک دوره رشد اسلامی دارند و بعد هم یک دوره انحطاط اسلامی، ولی اگر مجموع دنیا را در نظر بگیریم آن یک حساب دیگری دارد و در این حساب وضع اسلام در یک کشور معین مثلاً ایران نمی‌تواند معیار باشد، بلکه باید وضع اسلام را در سطح همه دنیا سنجید تا معلوم شود در حال پیشرفت است یا پس‌رفت؛ و نتیجه این دو حساب مسلّما فرق می‌کند. اسلام از یک کشور معین مثلاً فلسطین غروب می‌کند ولی مقارن آن در پاکستان طلوع می‌کند؛ از اندلس بیرون می‌رود، در اندونزی و مالزی و جنوب فیلیپین رحل اقامت می‌افکند؛ و همچنین.

پس تمدن و فرهنگ بشری را در یک قوم معین مورد نظر قرار دادن یک مسأله است و در کل جامعه بشری مسأله دیگر. امثال «توین‌بی» نظرشان در مورد هر تمدن به طور جداگانه بوده است و لذا تمدن غرب را محکوم به زوال و فنا می‌دانند ولی در همان حال که تمدن غرب را محکوم به فنا می‌دانند، برای خیلی از سرزمینها رشد و ترقی‌ای را پیش‌بینی می‌کنند، مثلاً برای افریقا که امروزه در حال انحطاط هست رشد و حیات جدید و سیطره بر دنیا را پیش‌بینی می‌کنند، و حال آنکه بحث ما درباره

---

۱. اعراف/ ۳۴.

کل جامعه‌های انسانی است. پس این دو مسأله را نباید با یکدیگر مخلوط کرد.

راز انحطاط و تعالی جامعه‌ها

در مورد اینکه هر جامعه‌ای محکوم به انحطاط است، این سؤال پیش می‌آید که آیا این انحطاط و فنا مانند مرگهای طبیعی اجتناب ناپذیر است؟ یا نـه، بشـر ممکـن است برسد به مرحله‌ای که جلوی موت جامعه‌اش را بگیرد [1]؟ اگر برای جامعه هـم حیاتی قائل باشیم، مسلّما از هر جهت مانند حیات افراد نیست کـه لازمـه‌اش مـرگ باشد، ممکن است حیات جامعه بدون مرگ باشد. تازه در مورد افراد انسان هم مرگ در سنین معین یک امر طبیعی نیست. هرچند برای انسان جاودانگی به معنـای دقیـق فلسفی ممکن نیست، ولی جاودانگی عرفی و اینکه هزاران سال زنـدگی کنـد کـاملا ممکن است و هم اکنون مسأله پیدا کردن راز عمر انسان و طولانی کردن عمـر بشـر برای علم مطرح است.

در کتاب تاریخ چیست؟ رازی برای انحطاط جامعه‌ها ذکر می‌کند و می‌گوید بشر در اثر رشد آگاهی‌اش می‌تواند بر عوامل انحطاط تمدن فائق شود. آن راز این است که یک قومی به علل خاصی ترقی می‌کنند ولی بعد شرایط زمان تغییر می‌کند، ولی اینها چنان اشباع شده‌اند از گذشته که همیشه می‌خواهند آینده را هم به چشم گذشته ببینند، یعنی تغییراتی را که رخ می‌دهد و باید خودشان را با آنها وفق بدهند نادیده می‌گیرند و چون این تغییرات را نادیده می‌گیرند زمان آنها را درهم می‌شکند. ولی اگر تمدنی بـا روح و خصوصیات ویژه خودش بروز کند و در مردمش قابلیت انعطاف وجود داشته باشد، یعنی در مورد اموری که حفظ و نگهداری آنها ضرورتی ندارد پافشاری نکند، این فرهنگ و تمدن می‌تواند با روح خودش برای همیشه باقی بماند.

---

۱. در مقدمه کتاب انسان و سرنوشت نیز این مسأله را مطرح کرده‌ایم که آیا انحطاط برای هر جامعه‌ای ضروری است و این یک قانون قطعی است که هر جامعه‌ای محکوم به مرگ است، پس قابل جلوگیری نیست، همان‌طور که مرگ قابل جلوگیری نیست؛ یا نه، چنین قانون ضروری‌ای در کار نیست، [بلکه] تا به حال هرچه دیده شده است چنـین بـوده است؟

رد نظریه منکرین تکامل

بروید سراغ آنهایی که به طور کلی منکر تکامل بوده‌اند و می‌گفتند تکامل معنی ندارد چون هدف مشترک در جامعه‌ها وجود ندارد و بالا و پایین‌ها بی‌معنی و قراردادی است.

مؤلف کتاب زمینه جامعه‌شناسی در رد این نظریه می‌گوید: اولًا ما قبول نداریم که هدفهای مشترکی وجود نداشته باشد، هدفهای مشترک هست. مثلًا عدالت اجتماعی می‌تواند هدف همه جامعه‌ها باشد اولًا به عنوان مسیر جامعه‌ها و بعد هم به عنوان هدف. و همچنین آزادی، برادری و نظایر اینها، که اگر جامعه به این سوها حرکت کند و هرچه این معیارها بیشتر در جامعه باشد جامعه کاملتر است و هرچه کمتر باشد ناقصتر است، هرچه آزادیها محدودتر باشد جامعه ناقصتر است، هرچه تبعیضها بیشتر باشد علامت تنزل جامعه است و هرچه برابری و همسطحی بیشتر باشد علامت ترقی است.

به طور کلی چرا نتواند معیار، سعادت و خوشی و آسایش انسانی و این‌گونه امور باشد؟ مثلًا در زمانهایی ناامنی به قدری بود که انسانها اگر می‌خواستند از شهری به شهر دیگر مسافرت کنند نسبت به جانشان ایمن نبودند و سفر حج در حکم یک سفر جهاد بود و احتمال بازگشت از آن ضعیف بود، در صورتی که امنیت در این زمان به درجه‌ای رسیده که هر پیرزنی تنها می‌تواند به حج برود و برگردد [1]، پس این یک نوع آسایشی است که برای انسان فراهم شده است.

موضوع دیگر موضوع صحت و سلامتی است. بدون تردید انسان در این زمینه خیلی پیش رفته است و نسبت به قدیم تا حد زیادی با بیماریها مبارزه شده است؛ و به همین دو دلیل (صحت و امنیت) جمعیت دنیا رشد زیادی کرده است. در سابق از هر صد بچه‌ای که به دنیا می‌آمد بیست سی تا زنده می‌ماندند، بقیه می‌مردند. امروزه در اثر پیشرفت طب مرگ و میرها کم شده و اگر جلوی زیادی فرزند را نگیرند بمب

---

۱. در قصه عدی بن حاتم، حضرت رسول (ص) به حدوث این تحول خبر دادند، و در روایات ظهور حضرت حجت (ع) هست که یک زن می‌تواند از مشرق به مغرب برود بدون اینکه احساس ناامنی کند.

جمعیت دنیا را می‌ترکاند، گو اینکه این سلامتی و عدم برخورد با بیماریها نژاد انسان را ضعیف کرده است (چنانکه الکسیس کارل در کتاب انسان موجود ناشناخته گفته است) چون در گذشته افراد انسان با یک انتخاب طبیعی و پس از مبارزه شدید با عوامل مرگ و فنا باقی می‌ماندند، لذا قویتر و در برابر بیماریها با مقاومت‌تر بودند، ولی امروزه هر بچه زردنبویی که با هزار عیب و نقص به دنیا می‌آید با وسائل پیشرفته طب او را نگه می‌دارند و بعد بزرگ می‌شود و تولید مثل می‌کند و یک نسل ضعیف و علیل تحویل جامعه انسانی می‌دهد. پس به طور مسلّم پیشرفت طب مرگ و میر را کم کرده ولی سبب ضعف نژاد بشر شده است.

پس اگر جامعه امروز را به مقیاس خوشی و آسایش انسان بسنجیم، جامعه تکامل پیدا کرده است. پس هدفهای مشترک هست؛ نمی‌شود گفت سعادت، آسایش، خوشی هدفهای مشترک نیستند.

اما مسأله بالا رفتن و پایین رفتن که گفته بودند یک امر قراردادی است، جواب می‌دهد: نه، ما می‌توانیم با مقیاس کار و کارکرد هر سازمان اجتماعی بالا رفتن و پایین رفتن را با یک معیار حقیقی بسنجیم. می‌گوید هر سازمان اجتماعی که عهده‌دار یک مسؤولیت است اگر کار و مسؤولیت را به مقیاس وسیعتری انجام بدهد این نشانه تکامل است و اگر به مقیاس پایینتری انجام بدهد این تنزل است. مثلًا طبقه کشاورز در مجموع بیشتر تولید کرده است یا کمتر؟ همچنین طبقه دامدار، طبقه معلم و همه گروههای جامعه را باید در نظر گرفت و دید بیشتر کارکرد داشته است یا کمتر؛ و از اینجا می‌رود دنبال تکامل ابزار تولید و اینکه ابزار تولید تکامل پیدا کرده و کارکرد آن بالا رفته و تکامل ابزار تولید روابط خاصی را اقتضا می‌کند و باید روابط و روبناها عوض شوند و خودشان را با تکامل ابزار تولید تطبیق دهند، پس با تکامل ابزار تولید باید گفت جامعه تکامل پیدا کرده است. پس ملاک تکامل اجتماعی از نظر اینها تکامل ابزار تولید است.

این خلاصه حرفهایی است که در اینجا تا آخر فصل ۲۶ ذکر می‌کند.

اشکال

در اینجا یک اشکالی راجع به هدف مشترک بودن عدالت اجتماعی وجود دارد که

این اشکال به اینها وارد است ولی به ما وارد نیست، چون اینها می‌گویند عدالت یک مفهوم نسبی است، یعنی یک چیزی که برای مردمی عدالت است برای مردم دیگر عدالت نیست، و عدالت یک حقیقت مطلق نیست که بگوییم در کجا وجود دارد و در کجا وجود ندارد و در جای دیگر بیشتر وجود دارد یا کمتر. این حرف را اینها زیاد در حرفهایشان تکرار می‌کنند. اگر این حرف را کسی قبول بکند نمی‌تواند عدالت را هدف مشترک قرار دهد و تلاش مؤلف کتاب برای جواب از این اشکال بیهوده است، و اینک اصل اشکال و جواب را از متن کتاب می‌خوانیم. مستشکل می‌گوید:

«اگر سعادت یا عدالت هدف مشترک جامعه‌های گوناگون باشد تعیین درجه تقرب جامعه‌ها به این هدفها میسر نخواهد بود، زیرا سعادت یا عدالت مفاهیمی بسیار انتزاعی و مبهم هستند و از این رو در هر جامعه یا حتی در هر نظام اجتماعی در معنایی ویژه به کار می‌روند. بنابراین هدفهای مشترک جامعه‌ها معانی مشترک ندارند و نمی‌توان جامعه‌ها را با آنها سنجید و به تکامل یا انحطاط تاریخی پی برد.»

اگر این اشکال را قبول کنیم حاصلش این است که عدالت مشترک لفظی می‌شود و حال آنکه در تکامل باید یک مشترک معنوی در کار باشد. اینها [1] که همه مفاهیم را نسبی می‌دانند باید این اشکال را قبول کنند ولی [مؤلف] می‌خواهد با قبول نسبی بودن عدالت آن را هدف مشترک قرار دهد و معیار برای تکامل درست کند؛ می‌گوید:

«مسلّما باید عنایت نمود که هدفهای کلی انسانی مانند تسلط انسان بر طبیعت و فزونی آسایش انسانی و گسترش امکانات انسان، در همه جامعه‌ها و نظامهای اجتماعی به طرق یکسانی تحقق نمی‌پذیرد (نسبی بودن را به این شکل بیان می‌کند، نمی‌گوید به معانی متعددی است، می‌گوید: به یک‌جور تحقق نمی‌پذیرد) و از این جهت در هر موردی باید اوضاع زمانی و مکانی را به حساب آورد. آنچه در یک جامعه به صورت معینی ظاهر شده است، لزوما در جامعه‌های دیگر با همان صورت ظاهر نمی‌شود؛ و آنچه در یک نظام اجتماعی عاملی تکاملی است چه بسا که در نظام اجتماعی دیگر عاملی انحطاطی است، چنانکه به کار واداشتن کودکان در یک جامعه صنعتی و یک قبیله پس‌مانده معنی و ارزش یگانه‌ای ندارد. در جامعه

---

۱. یعنی مارکسیستها و نیز مؤلف کتاب زمینه جامعه‌شناسی.

پیشرفته صنعتی کار کودکان نه لازم است و نه مجاز، در صورتی که قبیله به کار همه اعضای خود و از آن جمله کودکان نیازمند است و به حکم ضرورت کار کودکان را تجویز می‌کند. پس برای تعیین تکامل هر جامعه باید به مقتضیات خاص آن توجه داشت و هر یک از مراحل آن را نسبت به سایر مرحله‌های خود سنجید و مورد داوری قرار داد.»

این که جواب نسبی بودن نیست. اولا در باب عدالت، یک وقت ما می‌گوییم عدالت عبارت است از موافقت با قانون موجود، کما اینکه «داد» در فارسی- که می‌گویند ریشه‌اش «دات» است- به معنای قانون است، پس کار عادلانه یعنی کار موافق با قانون موجود و چون قوانین متغیر است لذا عدالت هم تغییر می‌کند. مثلًا تا چند روز قبل که قانون مالک و رعیت بود و رعیت به حکم آن قانون حق برداشت نسبت معینی از محصول را داشت، بردن همان مقدار عدالت بود و بیش از آن خلاف عدالت، بعد که قانون تغییر کرد و برای رعیت حق برداشت بیشتری در نظر گرفته شد (مثلًا)، اگر مالک بخواهد همان مقدار سابق را به او بدهد ظلم است و خلاف عدالت، با اینکه طبق قانون قبلی موافق با عدالت بود.

اگر ما عدالت را به معنای موافقت با قانون موجود در نظر بگیریم، عدالت متغیر خواهد بود چون قوانین تغییر می‌کنند. ولی اگر ما عدالت را به مفهوم مستفاد از «عدل» عربی اطلاق کنیم [نه مستفاد از «داد» فارسی] یعنی قانون فرع بر عدالت باشد و عدالت فرع بر حق، و حق یک امر طبیعی و واقعی و عینی باشد مجزا از قرارداد انسانها، مسأله شکل دیگری پیدا می‌کند و به این صورت درمی‌آید: عدالت عبارت است از «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» یعنی افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون یک استحقاقهایی دارند که این استحقاقها منشأ انتزاعش خود هستی و طبیعت و وجود خود اینهاست، عدالت این است که هر کسی به آن حق واقعی خودش برسد. پس حق معیار عدالت است و عدالت معیار قانون است؛ یعنی قانون می‌تواند عادلانه باشد و می‌تواند ظالمانه باشد، نه اینکه عدالت متفرع بر قانون باشد. طبق این تعریف از عدالت، مصداقهای عدالت ممکن است تغییر کند نه خود عدالت. مثلًا شخصی امروز مقدار معینی استحقاق داشته باشد، فردا بیشتر یا کمتر، و این معنایش این نیست که خود عدالت تغییر کرده است.

البته اینها به یک چنین عدالتی اعتقاد ندارند و عدالت و حق و امثال آن از نظر مارکس یک سلسله مفاهیم انتزاعی و نسبی و روبنایی هستند و اصلاً ارزش ندارند. ما می‌توانیم این حرف را بزنیم که عدالت اجتماعی خود یک واقعیتی است مستقل از قوانین و تکامل ابزار تولید، که افراد جامعه در متن جامعه هر کدام حقوقی دارند (که راجع به اینکه منشأ حقوق، علیت فاعلی و علیت غائی است، ما بحثی داریم که فعلاً اینجا نمی‌شود مطرح کرد). ما می‌توانیم بگوییم عدالت یک امری است واقعی و طبیعی که بر مبنای حقوق طبیعی قرار گرفته است و حقوق طبیعی [بر مبنای] یک واقعیتهای عینی است و جامعه هرچه که به حقوق طبیعی افراد نزدیکتر باشد به عدالت واقعی نزدیکتر است. اما اینها که عدالت را واقعاً یک مفهوم نسبی می‌دانند، در اینجا باید اشکال عدم صلاحیت عدالت برای هدف مشترک بودن را قبول کنند و جوابهایشان از این اشکال، نامربوط است.

اشکال دیگر

حالا برویم سراغ آسایش و خوشی. اولا خود آسایش و خوشی که سعادت باشد، به عدالت بستگی دارد (که همان مسأله معروف سعادت و عدالت است که در فلسفه افلاطون و ارسطو مطرح بوده است). آسایش و خوشی را اگر به میزان فرد بخواهیم در نظر بگیریم یک حساب دارد و به میزان اجتماع بخواهیم در نظر بگیریم معنای دیگری دارد. حتی افلاطون که خواسته است عدالت اخلاقی را تعریف کند، از عدالت اجتماعی شروع کرده است، یعنی در واقع عدالت اجتماعی را مقیاس عدالت فردی قرار داده است. در مسأله آسایش فردی می‌شود حساب کرد که یک فرد در گذشته آسایشش چه مقدار بود و الآن چه مقدار است. اما اگر آسایش جامعه را بخواهیم حساب کنیم، مقیاسش آسایش فرد فرد نیست. یک وقت آسایش جامعه اقتضا می‌کند عدم آسایش یک طبقه از اجتماع را. مثلًا آسایش جامعه اقتضا می‌کند که گروهی سرباز باشند و بروند به میدان جنگ و رنج ببرند و کشته شوند. پس آسایش اجتماعی هم به مقیاس عدالت باید سنجیده شود. آسایش فرد که محل بحث نیست، بلکه منظور اینها از آسایش، آسایش اجتماعی است.

بحثی هست راجع به کمال و سعادت و آسایش. در این کتاب آسایش را مقیاس

کمال گرفته است، [در صورتی که اینطور نیست].

سعادت چیست؟ ارسطو سعادت را یک‌جور تعریف کرده است و معیار اخلاق را سعادت قرار داده و سعادت از نظر او یعنی میانه‌روی. افلاطون معیار اخلاق را کمال دانسته است. در کتب فلاسفه اسلامی ایندو را به یک اصل برگردانده‌اند و این یک نکته اساسی هم هست که سعادت از کمال جدا ناشدنی است. در فلسفه جدید هم ایندو از هم تفکیک می‌شود مخصوصا در فلسفه کانت که می‌گوید: انسان باید کمالجو باشد نه سعادتجو. گویی سعادتجویی را اخلاق نمی‌دانند و آن را چیزی شبیه تن‌پروری به شمار می‌آورند. شخصی که ایثار می‌کند لذت و آسایشی کسب نمی‌کند لذا سعادتی به دست نمی‌آورد ولی کمال تحصیل می‌کند. اگر آسایش را به معنایی که اینها می‌گویند مقیاس قرار دهیم جامعه ایثارگر را نباید متکامل بدانیم [چون آسایشی کسب نمی‌کند] و افراد ایثارگر را نباید افراد کمال‌یافته تلقی کنیم[۱].

اگر ما سعادت را به آسایش که یک مفهوم سلبی هم هست یعنی نداشتن رنج (حالا بگویید بعلاوه بردن لذت) تفسیر کنیم باید بسیاری از کمالهای واقعی را کمال ندانیم.

اما اگر سعادت را اساساً جور دیگری تعریف کنیم، همین‌جور که قدمای ما مثل بوعلی و دیگران تعریف کرده‌اند [آنوقت مسأله به شکل دیگری درمی‌آید] و آن [تعریف] این است که سعادت عبارت است از به فعلیت رسیدن استعدادها. استعدادهایی که انسان دارد اگر هماهنگ با یکدیگر به کمال برسند سعادت انسان تأمین شده است. لذت هم از این جهت پیدا می‌شود که هر قوه‌ای وقتی به فعلیت

---

۱. (۱). اشکال: آنها آن بعدی از وجودشان قوی شده که آسایش برای آنها مفهوم دیگری پیدا کرده است.

جواب: اگر آسایشش مفهوم دیگری پیدا کرده پس هیچ کمال نیست؛ یکی از خوردن لذت می‌برد و دیگری از کشته شدن، پس این چه کمالی شد؟ این نظیر آن حرفی است که بعضی ندانسته به ائمه (ع) نسبت می‌دهند، می‌گویند: امام حسین (ع) اصلا بچه‌اش را دوست نداشت. اگر دوست نداشت پس فدا کردنش در کربلا چه ارزشی داشت؟ پس کسی که ایثار می‌کند معنایش این نیست که آسایشش را فدا نکرده است. مسأله اینکه آیا از خود ایثار لذت می‌برد یا نمی‌برد، مسأله‌ای است که یک وقت صحبتش را کردیم، گفتیم: دو جور است؛ یک وقت خود لذت هدف است؛ یک وقت نه، انسان عاشق یک هدف است بدون اینکه لذت بردن هدفش باشد ولی لذت می‌برد. نظیر مسأله مادر و فرزند است. بدون شک مادر از خدمتی که به فرزند می‌کند لذت می‌برد ولی او به بچه به چشم یک وسیله نگاه نمی‌کند؛ او حتی برای بچه رنج هم می‌برد ولی در عین حال از رسیدگی به او لذت می‌برد. پس دو مسأله است و اینها نباید با هم اشتباه شود.

می‌رسد اگر قوه مستشعربه باشد همین شعور به آن عین لذت است. شیخ در اشارات تعریفی می‌کند از لذت: «اللذة ادراک و نیل للملائم بما هو ملائم»[۱]. بنابراین سعادت مرادف با لذت نیست، چون یک قوه که از کار خودش لذت می‌برد ممکن است مانع رسیدن قوای دیگر به کمالشان باشد، پس سعادت نیست. پس لذت مقارن با سعادت هست ولی مرادف آن نیست. سعادت به فعلیت رسیدن همه استعدادهایی است که در متن خلقت انسان قرار دارد (و از جمله همان استعداد ایثار کردن)، همه استعدادهای مادی و معنوی انسان ولی با حفظ تعادل، چون ممکن است یکی از استعدادها طوری به فعلیت برسد که مانع رسیدن استعدادهای دیگر به کمال بشود.

پس صرف آسایش دلیل نمی‌شود، زیرا گاهی آسایش یک فرد یا جامعه به دلیل عدم توجه به استعدادهایی است که دارد و خودش به آنها توجه ندارد. مثلًا یک مردم جاهل که در جهل مرکب بسر می‌برند خیلی هم احساس آسایش می‌کنند در صورتی که در نهایت نقص هستند و نمی‌دانند چه استعدادهایی در نهاد آنها هست که اگر به فعلیت برسد چیزی که امروز آن را برای خودش لذت حساب می‌کند بی‌ارزش و هیچ است. چون نمی‌داند، خودش را در کمال آسایش و سعادت می‌داند.

بنابراین در مسأله کمال اجتماعی هم باید همان را بگوییم که حکمای ما درباره «کمال» می‌گویند، و باید راهنمای خود را در تکامل جامعه‌ها متن خلقت قرار دهیم، همان طور که در عدالت هم راهنمای ما متن خلقت است. واقعاً هم همین‌جور باید باشد و در همه امور باید از خلقت الهام گرفت. هرچه استعدادهایی که در متن خلقت در نهاد انسانها و در نهاد جامعه انسانی قرار داده شده است بیشتر به فعلیت برسند جامعه بیشتر به کمال رسیده است. در خلقت اشتباه و اختلاف نیست. استعدادهایی که در انسان هست همه از روی حساب است. انسان هنوز موجود ناشناخته است و معلوم نیست واقعاً چه استعدادهایی در اوست و چه کمالهایی در متن خلقت برای او قرار داده شده است. خود این آقایان می‌بینید که گیج‌اند و نمی‌دانند این تکامل اجتماعی که می‌گویند، به سوی چه مقصدی و کدام هدف می‌رود. همه‌شان می‌گویند هدف نامشخص است، در هر منزلی که هستیم همین‌قدر می‌دانیم که تا منزل بعدی که

۱. اشارات، ج ۳، نمط هشتم.

برای این منزل کمال است [روانیم]، بعد از آن هم نمی‌دانیم کمالش در کجاست.

اینجاست که نیاز به نبوت، یعنی نیاز به یک هدایتی که انسان را در مسیر تکامل خودش رهبری کند، به شدت احساس می‌شود. واقعاً انسان راه تکامل خودش را نمی‌داند، خودش را و جامعه خودش را هنوز نشناخته است.

این همان چیزی است که شیخ و دیگران می‌گویند که ما وقتی به خلقت نگاه می‌کنیم می‌بینیم همه چیز براساس نیاز آفریده شده است و مثال به «انبات شعر بر اشفار عینین»[۱] و «تقعیر اخمص قدمین»[۲] می‌زنند و می‌گویند در طبیعت نیاز به مژه پلکها و فرورفتگی کف پاها مهمل گذاشته نشده و کوچکترین نیازها در نظر گرفته شده است. بعد [شیخ] می‌گوید: جامعه بشر به انسانی که آن انسان راهنمای کمال او باشد بیشتر نیازمند است و چطور ممکن است این نیاز مهمل گذاشته شده باشد و چنین خلأی وجود داشته باشد.

بحثی هم که آقای طباطبائی در کتاب وحی یا شعور مرموز کرده‌اند اساس و ریشه‌اش همین است و در آن، استناد به اصل هدایت شده است؛ یعنی در عالم، امکان ندارد موجودی استعداد یک کمالی را داشته باشد و به نحوی به سوی آن کمال هدایت نشده باشد. هر موجود در هر مرحله‌ای نوع هدایتش فرق می‌کند. خود قوه جاذبه از نوع هدایت است: «و اوحی فی کلّ سماء امرها»[۳] در هر آسمانی کارش را به او وحی کردیم و هر موجود کارش را می‌داند؛ «و اوحی ربّک الی النّحل»[۴]. در باب گیاهها هم همین‌جور. در مورد انسان که الی ماشاءاللّه. انسان از نظر اینکه یک موجود اجتماعی است و جامعه انسان حکم یک واحد را دارد، این واحد احتیاج به یک چشم، به یک هدایت، به یک راهنما دارد. نبوت همین هدایت است؛ یعنی هدایت به سوی کمال واقعی را نمی‌توان با مقیاس آسایش به دست داد. بشر امروز هنوز میان دنیا و آخرتش مردد است، نمی‌داند آیا کارش با همین دنیا پایان می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد، هنوز نمی‌داند اجتماعی بودن در او اصل است یا انفرادی بودن، هنوز استعدادهای فردی او شناخته نشده است. هنوز معلوم نیست انسان دارای چند غریزه اصلی است. فروید

---

۱. [به معنی رویانیدن مو بر پلکهای چشم.]

۲. [به معنی فرورفته قرار دادن قسمت وسط کف پاها.]

۳. فصّلت/ ۱۲.

٤. نحل/ ۶۸.

برای انسان یک غریزه اصلی قائل است [و آن غریزه جنسی است]. مارکسیستها تکیه‌شان بیشتر روی شکم است. عده دیگری بعد از فروید آمدند و غریزه اصلی را غریزه برتری‌طلبی و قدرت‌طلبی دانستند. یک عده برای چندین غریزه معنوی اصالت قائل شدند. راسل که یک شخص مادی است می‌گوید: حق این است که اینها هیچکدام درست نیست، نه حرف فروید، نه حرف مارکس و نه ... را نمی‌توان قبول کرد، همه این غریزه‌ها در انسان هست. پس برای علم هنوز «انسان» مجهول است[۱].

پس با احساس آسایش و اینکه بشر امروز بیشتر احساس آسایش می‌کند نمی‌شود گفت که به همین دلیل انسان به کمال بیشتر رسیده است.

۱. سؤال: اگر فرضاً یک روزی این مسائل برای علم کشف شد دیگر انسان احتیاج به هدایت و راهنمایی ندارد؟
جواب: این یک جنبه احتیاج به انبیاست، بشر بیشتر از جنبه اخروی به انبیا احتیاج دارد و نیاز او به انبیا همیشه وجود خواهد داشت.

چرا اصول دیالکتیک را «منطق» می‌نامند؟

اینها یک سلسله اصول را به نام «منطق» می‌نامند (که این کار هم از هگل شروع شده است) مثل اصل حرکت، اصل تضاد، اصل تأثیر متقابل اشیاء در یکدیگر، اصل جهش. این سؤال پیش می‌آید که چرا اینها را «منطق» می‌نامند و حال آنکه اینها فلسفه است نه منطق، مثلاً بحث حرکت فلسفه است و ربطی به منطق ندارد. جوابش این است که اینها را از آن جهت «منطق» می‌گویند که در نهایت امر منتهی می‌شود به طرز تفکر و اینکه انسان چنین باید فکر کند. منطق، معیار و ابزار درست فکر کردن است. می‌خواهند بگویند اگر کسی چنین طرز تفکری داشته باشد، طرز تفکر او صحیح خواهد بود، و اگر چنین طرز تفکری نداشته باشد، از اول متد فکر و طرز دیدش درباره اشیاء غلط خواهد بود.

پس منطق در واقع مثل عینک دیدی است که انسان به چشم می‌زند، و باید یک عینکی به چشم بزند که اشیاء را درست ببیند. اسم چنین عینکی را «منطق» گذاشته‌اند. [اکنون ببینیم که ریشه و تاریخچه کلمه «دیالکتیک» چیست].

لغت «دیالکتیک»

مشروح‌ترین کتابی که ما درباره لغت «دیالکتیک» و اصطلاحاتی که این کلمه در طول تاریخ پیدا کرده است دیده‌ایم کتاب دیالکتیک پل فولکیه است. این کلمه مثل اکثر کلمات فلسفی اروپایی یک کلمه یونانی است. ریشه یونانیش را اینطور به دست می‌دهد، می‌گوید: کلمه دیالکتیک در اصل از کلمه یونانی مشتق شده است که در اصل دو معنی داشته: یکی خود کلمه یا گفتار، دیگری دلیل؛ و ایندو با همدیگر خیلی نزدیک هم هست، چون انسان با کلمه و لفظ دلیل می‌آورد. بعضی در همان سابق ماتریالیسم دیالکتیک را «مادیت گفتگویی» ترجمه می‌کردند و این را از همان ریشه یونانیش که به معنای گفتگوست گرفته بودند، در صورتی که در این معنای جدیدی که پیدا کرده، مسلّما گفتگو در آن نیست؛ و بعضی هم «مادیت دلیلی» ترجمه کرده بودند به اعتبار جزء دیگر از معنای قدیمش که دلیل بود.

پیشوند «دیا» معنای مقابله و معارضه را می‌دهد و به همین جهت مسلمین آن را «جدل» ترجمه کرده‌اند، و از اینجا دیالکتیک، رد و بدل کردن دلیل و گفتگو و مباحثه را معنی می‌دهد. وقتی آن را به صورت مصدر به کار ببریم معنای آن مذاکره و صحبت و مجادله کردن است، و وقتی آن را به صورت صنعت به کار ببریم معنایش آن چیزی است که مربوط به مباحثه و مخصوصاً مباحثه بین الاثنین باشد، یعنی فن مباحثه و مجادله. از این رو اگر از نظر لغوی این کلمه را مورد دقت قرار دهیم، معنای آن «فن گفتگو» است ولی غرض از گفتگو [هنر سخن گفتن نیست]، این جنبه را «علم بلاغت» می‌نامند. اینها حرفهایی است که در مقدمه گفته است.

بعد وارد تاریخچه این کلمه می‌شود و دو دوره برای آن قائل می‌شود: دوره قدیم و دوره جدید، که دوره قدیم از ماقبل سقراط است تا زمان هگل، و از زمان هگل هم معنی و مفهوم خاصی پیدا کرده که مارکسیستها هم همان معنی را گرفته‌اند با اندک تغییری که به آن داده‌اند.

تاریخچه کلمه «دیالکتیک»

فولکیه، زنون الیائی را اولین کسی می‌شمارد که این کلمه را در اصطلاح خودش به کار برده است. بعد از او هم دیگران به کار بردند تا به سقراط و افلاطون رسید که ایندو باز هریک اصطلاح خاصی در این کلمه داشتند. دیالکتیک سقراط و افلاطون مربوط به فن گفتگوست و از انسان و فکر انسان تجاوز نمی‌کند و می‌شود گفت که بخشی از منطق است[۱].

وی می‌گوید افلاطون این کلمه را به کار برد و یک مفهوم خاص فلسفی به آن داد و روش خاص خود را به این نام نامید. البته درست معلوم نیست که این روش خاص تا چه حدش از خود افلاطون و تا چه حدش از سقراط است، زیرا افلاطون کتابش را تماماً از زبان سقراط نوشته است، همه آن به صورت محاوره بین افراد مختلف است که آنها را فرض کرده است که فلان چنین گفته و فلان چنان، و مطالبی را که به نظرش حق و صواب بوده از قول سقراط نقل کرده و ممکن است مقداری از این افکار، افکار خودش بوده که از سقراط نقل کرده است، لهذا معمولًا بین نظر افلاطون و سقراط اشتباه می‌شود.

در مورد اینکه افلاطون چگونه فکر می‌کرده و آیا واقعاً اشراقی بوده- چنانکه علمای ما تصور می‌کنند- تردید زیاد است. علمای ما به خود افلاطون نسبت می‌دهند که به اشراق و عرفان و ریاضت و این‌گونه مسائل معتقد بوده و روش اشراقی را روش افلاطونی تلقی می‌کنند. شیخ اشراق هم در روش خاص خودش از خیلی‌ها نام می‌برد، از یونانیها و دیگران، ولی کسی را که در این جهت امام فلاسفه می‌داند افلاطون است. ولی این مطلب محل تردید است و در جزوه کلیات علوم اسلامی (بخش فلسفه) این تردید و شک را منعکس کرده‌ام. البته جزم هم نمی‌شود پیدا کرد ولی جای شک و تردید است و ثابت هم نیست که افلاطون نظریه اشراقی به آن معنای عرفانی ما داشته است که باید از راه تهذیب نفس حقایق را کشف کرد. قدر مسلّم این است که به عشق و زیبایی معتقد بوده ولی معلوم نیست آن عشقی که او می‌گفته همان عشق الهی

۱. برای آشنایی با دیالکتیک سقراط و افلاطون به کتاب کلیات فلسفه ترجمه سید جلال الدین مجتبوی مراجعه شود.

است.

مخصوصاً کتابهای ما از نظر تاریخی خیلی درهم و برهم است. مثلًا در کتابهای ما اشراقیون و رواقیون یک معنی می‌دهد. حاجی در منظومه در باب «هیولی» می‌گوید: «فالرواقی اعتقد» و منظورش اشراقیون است، در صورتی که رواقیون گروهی بودند قبل از سقراط و در رأسشان هم شخصی بود به نام زنون رواقی و در «تاریخ فلسفه» امروز اساساً او را ماتریالیست می‌دانند. راسل و امثال او وی را ماتریالیست می‌دانند. پیروان افلاطون را آکادمی‌ها می‌دانند و اینها اساساً مخالف آنها بودند. ولی می‌گویند رواقیها در نهایت امر گرایش افلاطونی پیدا کردند، اما بالاخره رواقی غیر از افلاطونی است. در فلسفه افلاطون مسأله مثل یک امر مسلّمی است در صورتی که رواقیون مخالف این رأی هستند. در اواخر، اینها گرایشی به نظریه افلاطون پیدا کردند. یک امپراطور هم داشتند به نام «اورلیوس» که مقارن حضرت مسیح بود و غیر از مأمون، پادشاه فیلسوف دیگری سراغ نداریم.

در ملل و نحل شهرستانی، افلاطون را به عنوان مشّائی یاد می‌کند و در وجه تسمیه «مشّائی» نسبتی را که به ارسطو می‌دهند به افلاطون می‌دهد که در حال قدم زدن تعلیم می‌داد. خلاصه اینکه نسبتهایی که در کتابهای ما می‌دهند، معلوم نیست که با واقع مطلب انطباق داشته باشد. در خود کتابهای افلاطون که من مطالعه کردم و همچنین تاریخ فلسفه هومن هیچ اثری از این فکر اشراقی در او نیست، ولی در تاریخ فلسفه‌نویس‌ها تنها راسل است که افلاطون را مثل مسلمین اشراقی معرفی می‌کند. بله، فیثاغورس یک روش عرفانی داشته و مسافرتهای زیادی هم به مشرق زمین کرده و مرکز اشراق هم مشرق زمین بوده و می‌گویند او عقاید اشراقی را از مشرق گرفته، و همین مطلب ظاهراً باعث تصور اشراقی بودن افلاطون شده، چون افلاطون خیلی مطالب از فیثاغورس گرفته. ولی خوب، این تنها باعث حدسی می‌شود و الّا از این راه اطمینان نمی‌شود پیدا کرد، چون در کتابهای افلاطون مثلًا جمهوریت اثری از این فکر نیست.

پس از افلاطون، ارسطو هم این کلمه را به کار برد و در منطق خودش که سه تا از صناعات خمس [یعنی برهان، جدل و سفسطه] را نام می‌برد [1] میان برهان و جدل

---

۱. زیرا خطابه و شعر را بعد اضافه کردند.

تفکیک کرده و از جدل (به همان معنایی که می‌شناسیم) به نام دیالکتیک یاد کرده است. لذا ارسطو اصطلاح دیالکتیک را از معنای خاصی که سقراط و افلاطون وضع کرده بودند–و آن را راهی برای رسیدن به حقیقت می‌دانستند– بیرون برد و به معنای «قیاسی که مواد آن ارزش یقینی ندارد و هدف از آن غلبه بر خصم است» به کار برد.

مسلمین هم دیالکتیک را به «جدل» ترجمه کردند و تنها در فهرست ابن الندیم در یک جا کلمه دیالکتیک ذکر شده است. در آنجا در احوالات ابوالعباس احمد بن الطیب سرخسی می‌گوید: «و له کتاب فی الدیالکتیک»؛ و ما در غیر فهرست ابن الندیم و حتی کتابهای بعد، این کلمه را حتی به صورت معرّبش هم ندیده‌ایم و همه جا کلمه «جدل» به کار رفته است.

پس از ارسطو در قرون وسطی این کلمه بسیار معمول بوده، ولی در هر دوره‌ای یک معنای مخصوص به خود داشته است و لذا وقتی این کلمه را به کار می‌بریم باید دقیقا مشخص کنیم که کدام معنای آن را اراده می‌کنیم.

فولکیه می‌گوید تمام معانی مختلفی که کلمه دیالکتیک در همه این ادوار پیدا کردند در یک جهت و یک اصل مشترک بودند، یعنی یک معنای واحد در این معانی مختلف مفروغ عنه بود و آن «امتناع اجتماع نقیضین» است. در همه این ادوار، دیالکتیک به چیزی که شبیه منطق بوده اطلاق می‌شده است، منتها بعضی به آنچه که ما فعلا «جدل» می‌نامیم «دیالکتیک» اطلاق می‌کردند [و بعضی به معانی دیگر به کار می‌بردند]، ولی در جدل هم باز امتناع اجتماع نقیضین پذیرفته شده و مفروض است. بالاخره اصطلاح دیالکتیک نزد همه به چیزی از قبیل منطق گفته می‌شده نه اشیاء و ابزار خارجی.

اما از زمان هگل به بعد این کلمه یک مفهوم جدید پیدا کرد که با تمام مفاهیم گذشته‌اش تفاوت دارد و آن مفهوم جدید این است که تناقض را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. احتمالا هراکلیت هم تناقض را وارد دیالکتیک کرده بود؛ البته لفظ دیالکتیک را به کار نبرده بود ولی اصل فکر را داشت.

وجه مشترک دیالکتیک هگل با دیالکتیک سقراط این است که در اصطلاح سقراط دیالکتیک عبارت بود از آمدن یک فکر–در مقام استدلال–به جنگ فکر دیگر و پیدایش یک فکر جدید در سطح بالاتر، و هگل آمد این جنگ را تعمیم داد، نه به صورت یک امر دستوری و اختیاری که انسان در مقام فکر کردن به کار می‌برد، بلکه به صورت

یک ضرورت و به صورت یک اصل عام و کلی در همه هستی که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم این قانون در عالم جریان دارد و جریان عالم به این نحو است که یک شئ ضد خودش را برمی‌انگیزد و بعد، از جدال میان این شئ و ضد خودش شیئی در مرتبه کاملتر پیدا می‌شود و به این ترتیب تکامل در عالم تحقق پیدا می‌کند، چه در ذهن انسان و چه در خارج.

[اکنون به بررسی مفهوم «دیالکتیک» در دوره جدید براساس کتاب پل فولکیه می‌پردازیم].

مفهوم «دیالکتیک»

فولکیه در صفحه ۲۵ [راجع به مفهوم دیالکتیک در دوره جدید] می‌گوید: «با مقابله منطقی سروکار ندارد و اصل اجتماع ضدین مورد نظر نیست».

در اینجا باید توضیح دهیم اینها به آنچه که ما «تناقض» می‌گوییم «ضدیت» می‌گویند. ما دو قضیه‌ای را متضاد می‌گوییم که از نظر موضوع و محمول واحد باشند و از نظر کمیت هم واحد، فقط اختلاف در کیف داشته باشند، مثل موجبه کلیه و سالبه کلیه؛ اینها را متضادین می‌گوییم. ولی متناقضین از نظر ما این است که یکی موجبه کلیه باشد و دیگری سالبه جزئیه. بعد می‌گوید: در منطق قدیم همیشه دو قضیه مثل «آتش می‌سوزاند» و «آتش نمی‌سوزاند» را متضادین می‌دانند، اما اگر دو قضیه مثل «آتش می‌سوزاند» و «آتش سرد می‌کند» باشد دیگر متضاد نیستند، به تعبیر او می‌خواهد بگوید متخالفین هستند، و حال آنکه ما چنین اصطلاحی در قدیم نداشتیم که اینها را متخالفین بگویند، قدر مسلّم این است که اینها را متناقضین می‌گویند[1].

---

۱. اشکال: متخالفین دو قضیه‌ای است که اجتماعشان در موضوع واحد محال نیست، مثل شیرینی و سیاهی.
جواب: بله، متخالفین در اصطلاح ما چنین است ولی با مثال او تطبیق نمی‌کند.
– متخالف هم دو جور داریم: متخالف در ذات و متخالف در صفات. در اولی با هم اجتماع نمی‌کنند و در دومی اجتماع می‌کنند. اولی مثل انسان و فرس که در ذات متخالفند، دومی مثل سواد و حلاوت که قابل جمع هستند.
جواب: این «آتش می‌سوزاند» و «آتش سرد می‌کند» چطور با این متخالفها جور درمی‌آید؟
– مثل اینکه متخالف در ذات باشد، چون جمع نمی‌شوند.
جواب: «آتش می‌سوزاند و سرد می‌کند» با هم منافات ندارد و اصلا متضاد هم نیستند، چون معنایش این است که ←

بعد در صفحه ۲۶ می‌گوید: «و همه چیز از مبارزه به وجود می‌آید ...».

اینجا به سه مطلب برخورد کردیم که هر سه مطلب توجیه صحیح دارد:

یکی اینکه هراکلیت فیلسوف تحول است یعنی همه چیز را در حال تغییر می‌بیند. خوب، تحول همه چیز در طبیعت که در آن بحث نیست.

مطلب دیگر اینکه: هراکلیت را فیلسوف تناقض هم می‌گویند، به اعتبار اینکه هرچه که در تغییر است هم هست و هم نیست. گفتیم به یک اعتبار این حرف درست است، و به تعبیر فلاسفه ما در حرکت اشتباک وجود و عدم است. ولی گفتیم این اختلاط هستی و نیستی با تناقضی که منطق آن را محال می‌داند یکی نیست. شئ در حال حرکت، هر جزئش در مرتبه قبل و مرتبه بعد نیست ولی چون شئ واحد است می‌گوییم هستی و نیستی‌اش با هم مخلوط شده است، که در مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» توضیح داده شده است. پس اینکه دیالکتیک قائل به تحول و تغییر است، حرف درستی است، و همچنین اینکه هستی و نیستی به نوعی با هم مشتبک هستند باز درست است.

مطلب سوم که پایه حرف هگل است و در کلمات هراکلیت بوده این است که: هر چیزی حاصل جمع اضداد است (که اصلا از باب تناقض بیرون می‌رود و مطلب دیگری پیش می‌آید) یعنی هر چیزی را که ما در نظر بگیریم محصول هماهنگی اشیاء متضاد است، درست به همان اصطلاحی که ما در «ضد» داریم؛ و این حرف از باب تناقض ما فاصله زیادی می‌گیرد و هیچ ربطی به مسأله امتناع اجتماع نقیضین ندارد. مثلًا به قول فولکیه یک آهنگ زیبا حاصل جمع مجموع آهنگهای متضاد است.

اینکه اشیاء (اشیاء وجودی) با هم تضاد دارند و از تضاد اینهاست که یک واحد کاملتر به وجود می‌آید، مسأله دیگری است و ربطی به باب تناقض و جمع ضدین ندارد و حرف درستی هم هست.

→

دو اثر دارد. بله، اگر بگوییم «آتش گرم است و آتش سرد است» این می‌شود اجتماع ضدین، اما اینکه آتش دو اثر مختلف داشته باشد، اولًا و بالذات محال نیست که یک شئ دو اثر داشته باشد که اثرها متضاد باشند، البته نه اینکه در شئ واحد و در آن واحد دو اثر متضاد داشته باشد.

– خوب، اگر دو مورد باشد، «می‌سوزاند» و «نمی‌سوزاند» هم با هم متضاد نیستند.

جواب: «می‌سوزاند» و «نمی‌سوزاند» به طور مطلق که گفته شود متضاد است، اما «سرد می‌کند» و «می‌سوزاند» به طور مطلق هم اگر گفته شود ظهور در دو مورد دارد، لذا با هم متضاد نیستند.

ما یک بحث داریم که بحث تناقض است که یک نوع از انواع تقابل می‌باشد و معنایش وجود هر شئ و رفع آن است و با حفظ وحدات جمع آنها از محالات اولیه است و هگل هم در واقع منکر این محالیت یعنی منکر محال بودن تناقض به معنای منطقی نیست.

بحث دیگر مسأله تضاد است که در باب تقابل مطرح می‌شود و آن این است که: دو امر وجودی که میان آنها نهایت خلاف هست، مثلًا دو عرض که در جنس قریب با هم شریکند و در فصل قریب با هم اختلاف دارند محال است این دو امر- مثل سفیدی و سیاهی به عقیده قدما- با هم در محل واحد جمع شوند، چون محل یک شئ مشخّص آن شئ است و در آن واحد این محل نمی‌تواند دو شخص را بپذیرد؛ یعنی نمی‌تواند یک فرد دارای دو ماهیت مختلف باشد. پس امر دائر است میان اینکه این [شئ] متعدد باشد (که نمی‌تواند، چون فرض این است که یک رنگ بیشتر قبول نمی‌کند) [و اینکه دارای دو ماهیت باشد، که چون متعدد نیست] نمی‌تواند دارای دو ماهیت باشد، یا این ماهیت [است] یا آن ماهیت. ولی اگر این دو عرض در جنس قریب با هم مشترک نبودند که محل بتواند در آن واحد هر دوی اینها را بپذیرد یعنی میانشان نهایت خلاف نیست، در اینجا جمع میان آندو محال نیست، مثل حلاوت و سواد؛ چون شئ از آن حیث که رنگ را می‌پذیرد، غیر آن شئ است از آن حیث که طعم را می‌پذیرد. آنوقت این متضادین که در باب تقابل می‌گویند، شرطش این است که در محل واحد باید در نظر بگیریم و اگر محل واحد نباشد اساساً از این باب خارج است و اجتماع در محل مقصود نیست؛ و محل واحد هم باید به صورت محلّ و حالّ باشد به معنای واقعی و لهذا یک بحث دیگر هم در باب صورت و ماده که آنجا هم حالّ و محلّ هست طرح شده که آیا آنجا تضاد را اصطلاح می‌کنند یا نمی‌کنند؟ یعنی اگر یک ماده باشد و بخواهد دو صورت متخالف- مثل دو صورت جوهری هم عرض- را بپذیرد می‌دانیم که چنین چیزی محال است، حال این سؤال مطرح است و در درسهای اسفار هم گفته‌ایم که شیخ و دیگران گفته‌اند که آیا در باب جواهر هم ما می‌توانیم تضاد را به کار ببریم یا نه؟ گفته‌اند مانعی ندارد؛ در جواهر نسبت به ماده واحد چون محال است در آن واحد دو صورتی را که در عرض یکدیگر هستند بپذیرد، می‌گوییم این صور با هم متضادند. بله، صور طولی مانعی ندارد، مثل اینکه یک شئ صورت جمادی بگیرد و با حفظ صورت جمادی صورت نباتی بگیرد، اما دو صورت جمادی هم عرض مثل اینکه یک شئ در آن

واحد هم طلا باشد و هم نقره، این محال است. این اصطلاح تضادی است که در باب تقابل هست.

یک تضاد دیگر هست که تنها در لفظ با این تضاد شریک است و در معنی نهایت اختلاف را با هم دارند و هیچ فیلسوفی قائل به امتناع آن نیست، بلکه همه حکم به ضرورت وجود آن کرده‌اند. آن تضاد به معنای این است که دو شیئ اثرهای مختلف دارند، مثل آب و آتش. آب و آتش دو شیئ متضاد هستند، یعنی اگر به یکدیگر برسند اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. به این معنی، تضاد یکی از ارکان عالم است، که گفتیم این همان بحثی است که ما در باب شرور داریم؛ چون شرور از اعدام پیدا می‌شود و اغلب این اعدام ناشی از تضادهاست، مثل تضادی که سیل با باغ و تگرگ با میوه سر درخت دارد. به این معنی، تضاد یکی از ارکان نظام عالم است؛ یعنی اگر تضاد در عالم نمی‌بود حرکتی و تکاملی نبود. به این معنی است که گفته‌اند: «**لو لا التضاد ما صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد**».

در باب ترکیبها، در اصل همه این تنوعها و ترکیبها برمی‌گردد به یک عناصر محدودی، صدتا یا بیشتر یا کمتر، بالاخره محدود است، ولی عالم تنوع و تحول می‌پذیرد. حالا تنوع را در نظر بگیرید، انواع غیر محصور در عالم هست، رقمهایی در باب انواع گیاهها ذکر می‌کنند که انسان گیج می‌شود، و همچنین در مورد حیوانها. این تنوعها- که واقعاً هم تنوع است- از کجا پیدا شده؟ می‌گویند: منشأ تنوع تضاد است، یعنی اگر عناصر اولی با هم تضاد نمی‌داشتند و مشابه یکدیگر بودند در یکدیگر اثر نمی‌کردند، ولی یک عنصر به دلیل اینکه با عنصر دیگر تضاد دارد، وقتی اینها با یکدیگر جمع می‌شوند هریک اثر خودش را به دیگری می‌دهد.

اشکال: حاصل ضرب عناصر در یکدیگر خیلی زیاد می‌شود؛ یعنی احتیاجی به اثر گذاشتن در یکدیگر نیست، همینکه عناصر مثلًا صدگانه در وضعهای مختلف با هم ترکیب شوند میلیونها نوع به وجود می‌آید.

جواب: با کنار هم گذاشتن عناصر در ترکیبهای جدید که تنوع جدید پیدا نمی‌شود که آثار جدید داشته باشد، همان عناصر هستند. بحث در این است که حقیقتا از یکدیگر متأثر می‌شوند و در اثر این تأثیر و تأثر یک مزاج جدید و یک کیفیت جدید به وجود می‌آید، که این کیفیت جدید خاصیت متوسطی دارد از این دو عنصر. اسم این

کیفیت را «مزاج» می‌گذارند. در اثر پیدا شدن مزاج، کیفیت استعدادی و استعداد جدید در محل پیدا می‌شود برای افاضه صورت جدید که با صورت جدید نوع جدید به وجود می‌آید. دو عنصر دیگر با هم به صورت دیگر ترکیب می‌شوند و در آنجا باز مزاج جدید و بعد کیفیت و استعداد جدید [حاصل می‌شود]. بعد این دو مرکب باز با هم ترکیب می‌شوند و یک مرکب جدید در سطح بالاتر به وجود می‌آید، و همچنین ... و چنانچه همه عناصر به صورت یک عنصر بود، عالم به همان یکنواختی باقی می‌بود. بله، ممکن بود تألیفهای مختلفی به وجود بیاید ولی ترکیبهای جدید وجود نمی‌داشت، یعنی نوع جدید به وجود نمی‌آمد، شکل جدید پیدا می‌شد.

پس این تضاد، یک اصل خیلی درستی هم هست و هیچ ربطی هم به اصل امتناع نقیضین یا ضدین به آن معنی که در منطق می‌گویند ندارد، و این تضادی که در باب عناصر می‌گویند، یعنی تزاحم نه جمع بین ضدین به آن معنی. خلاصه اینکه این حرف درست است، هرچند که فولکیه به ترکیبهایی مثال زده که ترکیب واقعی نیست و ترکیب اعتباری است، مثل آهنگهای موسیقی که در واقع ترکیب به وجود نمی‌آید ولی حس انسان چون نمی‌تواند آنها را از یکدیگر تفکیک کند، تصور می‌کند شیٔ جدید به وجود آمده است. اساساً کلمه «اجتماع ضدین» که از اول اصطلاح شده است، کلمه نارسایی بوده، در واقع مقصود اتصاف شیٔ واحد به دو ضد در آن واحد است. وقتی «اجتماع» گفته می‌شود، تصور می‌شود که مقصود کنار هم قرار گرفتن است.

بعد در صفحه ۲۸ می‌گوید:

«... و وقتی بخواهیم با زبان الکن خود چیزی درباره وجود بگوییم ناچار عبارات متناقض را به روی هم انباشته می‌سازیم.»

این حرفها خیلی حرفهای بی‌سروتهی است. می‌خواهد بگوید در مکتب افلاطونیان جدید که نوعی عرفان و وحدت وجود است [تناقض وجود دارد]. افلوطین که فولکیه میگوید، همان مؤلف اثولوجیا است که در دست است و کتاب بسیار عمیق و خوبی است که در نیمه اول قرن سوم توسط عبد المسیح حمصی ترجمه شده است، این افلوطین یک مکتب عرفانی داشته و در کتاب خودش هم از مکاشفات و خلسه‌هایش صحبت می‌کند. ملا صدرا و امثال او که اینهمه برای ارسطو عظمت قائل هستند بیشتر برای همین کتاب است که تصور می‌کردند تألیف اوست، و از سوی دیگر

کتاب مابعد الطبیعه ارسطو را می‌دیدند که یک مکتب مشّائی پروپاقرصی است، لذا او را دارای هر دو جنبه مشّاء و اشراق می‌پنداشتند و از این رو در نظرشان عظمت داشت.

افلوطین و پیروان او وحدت وجودی بودند. البته «وحدت وجود» آنها با وحدت وجودی که الآن ما داریم فرق می‌کند، امثال فروغی می‌گویند وحدت وجود و تشکیک وجودی که الآن در میان مسلمین هست از همین افلوطین گرفته شده. مرحوم آخوند هم در اسفار در باب «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» یک قسمتهای زیادی از همین اثولوجیا نقل می‌کند و آن را تأیید نظر خودش به شمار می‌آورد. ولی انسان وقتی خوب دقت می‌کند می‌بیند وحدت وجود او با وحدت وجود ما که مبتنی بر اصالة الوجود است فرق می‌کند. او معتقد است که خداوند مافوق وجود و عدم است در صورتی که وحدت وجود ما این است که حقیقت وجود اوست، چون وحدت وجود مبتنی بر اصالت وجود است و عرفان اسلامی بر این پایه است که وجود حقیقی اوست و غیر خداوند هرچه هست ظلّ و نمود است.

مسأله جمع میان وحدت و کثرت یکی از مسائل مهم عرفان است، چون از یک طرف، عرفان براساس وحدت مطلق است و از طرف دیگر کثرتی در عالم مشاهده می‌شود، آنوقت جمع میان ایندو که چطور هم وحدت است و هم کثرت (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) [مسأله مهمی است]. این مسأله برای افلوطین هم مطرح بوده، و این خودش نوعی تناقض است (واحد فی عین انّه کثیر و کثیر فی عین انّه واحد)، بنابراین، یکی از نقطه‌های تناقض در افکار اینها [وحدت وجود] بوده است، و در ادامه مطالب می‌گوید «... و وجود آن با هیچ وجودی قابل مقایسه نیست». این عین حرف اشاعره است. آنها هم می‌گویند صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم هیچیک از آنها معنی و مفهومی که ما می‌فهمیم ندارد. مثلًا «علیم» را که درباره خداوند می‌گوییم، چه می‌دانیم که معنایش چیست؟ و اگر «علیم» را دانا معنی کنیم چون ما هم به طور محدود دانا هستیم تشبیه لازم می‌آید و شباهتی میان مخلوق و خالق پیدا می‌شود، و همچنین سایر صفات. از این‌رو فلاسفه ما به آنها «معطّله» می‌گفتند چون این الفاظ را بدون هیچ‌گونه معنی در مورد خدا به کار می‌بردند. مسأله توقیفیّت را هم بعضیها مبتنی بر این فکر دانسته‌اند ولی ممکن است توقیفیت ریشه درستی داشته باشد.

و سرانجام می‌گوید: «... این علم عبارت است از جهل عالمانه». اساساً

محدثین اهل سنت در صدر اول مثل مالک بن انس و احمد بن حنبل هم همین‌جور فکر می‌کردند؛ به شدت طرفدار چنین فکری بودند، که ابن تیمیّه هم بعد آمد و مکتب آنها را احیاء کرد. آنها طرز تفکرشان همین‌طور بود که اصلا نباید در این موضوع فکر کرد، بحث کرد، نمی‌شود چیزی فهمید (**الكيفية مجهولة و السؤال بدعة**) در صورتی که در اخبار شیعه آنقدر حدیث درباره «**الرّحمن علي العرش استوي**» و نظایر آن می‌یابید و اساس روایات شیعه بر این است که خداوند را می‌شود شناخت. شیعه در دو مسأله تنزیه و تشبیه [راه میانه را پیش گرفتند]. آنها همواره به تنزیه تمسک می‌کردند که خداوند برتر است از اینکه ما او را بشناسیم و ... و هیچ امر مثبتی در کار نبوده، تشبیهی‌ها هم در طرف تفریط قرار گرفته بودند و حتی جسمیت هم برای خدا قائل بودند. این راه میانه که راه شیعه است، یک راه بسیار عمیق، دقیق و فوق‌العاده عجیبی است.

اینها اگر برای جمع میان نقیضین به حرف فلاسفه درباره «ماهیت»- که می‌گویند «**ليست الّاهي، لاموجودة و لامعدومة، لاواحدة و لاكثيرة، لابالقوة و لابالفعل**» و همه اینها را از مرتبه ذات ماهیت سلب می‌کنند- تمسک می‌کردند خیلی مناسبتر و بهتر بود.

□

[اکنون می‌پردازیم به بررسی اصول دیالکتیک.]

الف

اصل تضاد

بحث درباره چهار اصل معروف دیالکتیک است. ما از اصل تضاد شروع می‌کنیم. خود آنها یک ترتیب خاصی برای این اصول قائل نیستند و بطور مختلف آنها را ذکر می‌کنند و در نحوه بیان هم وحدت نظر ندارند؛ مثلًا استالین طوری بیان می‌کند و ژرژ پولیتسر طور دیگر و ارانی به نحو دیگر؛ بعضی تکامل را اصل مستقل می‌دانند و بعضی جزء اصل حرکت و بعضی نیز در ذیل اصل تضاد از آن یاد می‌کنند. خلاصه بیان یکنواختی در مطالب خودشان ندارند و اینجور نیست که ترتیب این اصول مشخص باشد و هر وقت گفته شود اصل اول یا اصل دوم، معلوم باشد که مقصود کدام اصل است و به همین دلیل هم در کلمات خود اینها مقدم و مؤخر ذکر شده است، هرچند که اصل تأثیر متقابل را معمولًا مقدم بر اصول دیگر ذکر می‌کنند، ولی شاید لازم باشد که اصل تضاد را مقدم بر آنها ذکر کنند چون گاهی از اصل تأثیر متقابل به نام اصل همبستگی تضادها تعبیر می‌کنند، پس خود تضادها باید شناخته شوند تا در مرحله بعد، از همبستگی آنها بحث شود. در مورد اصل حرکت هم، چون این آقایان حرکت را ناشی از تضاد می‌دانند، می‌شود گفت که قاعدتا باید مؤخر از اصل تضاد باشد.

اصل چهارمشان هم که اصل جهش و انقلاب و تبدیل کمیت به کیفیت است، قاعدتا باید بعد از اصل حرکت ذکر شود چون اینها مدعی هستند که شیء، در حال

حرکت کمّی به مرحله‌ای می‌رسد که اختلاف مراتب حرکت با یکدیگر اختلاف ماهوی می‌شود، و به تعبیر اینها اختلاف کمّی به اختلاف کیفی منتهی می‌شود. پس بین تضاد و حرکت و جهش می‌توان ترتیبی قائل شد ولی آن اصل چهارم که اصل تأثیر متقابل باشد بر تضاد مؤخر است اما نسبت به اصل حرکت و اصل جهش ترتیب معینی ندارد. در هر صورت ما از اصل تضاد شروع می‌کنیم و قبل از بررسی تضاد از نظر آنها، تضاد را براساس فلسفه خودمان طرح و بحث می‌کنیم و بعد از روشن شدن تضاد از نظر خودمان، به تضاد از دید آنها می‌پردازیم.

تقابل

هم در فلسفه و هم در منطق ما بحثی به عنوان «تقابل» مطرح می‌شود. در فلسفه در باب «وحدت و کثرت» از باب اینکه وحدت و کثرت را از عوارض «موجود بما هو موجود» می‌دانند (و لذا مسأله وحدت و کثرت از مسائل فلسفه اولی به شمار می‌رود) این بحث را مطرح می‌کنند. در آنجا می‌گویند: از عوارض وحدت هوهویّت است که نوعی اتحاد است. بعد می‌گویند: هر هوهویّتی، هم مشروط به کثرت است، هم مشروط به وحدت، و در مثل «الانسان انسان» که طرفین نسبت یکی هستند، این بحث مطرح می‌شود که آیا در اینجا هوهویت و قضیه است، یا اینکه صورت قضیه است و به معنای عدم صحت سلب شئ از نفس است؟ به هر حال هوهویت از عوارض وحدت است و برعکس، غیریت از عوارض کثرت است؛ لازمه کثرت، مغایرت احد المتکثرین با دیگری است.

در میان غیریتها یک نوع غیریت است که «تقابل» نامیده می‌شود؛ یعنی متغایرین بر دو نوعند، گاهی امکان اجتماع در وجود دارند و گاهی ندارند. نوع دوم متقابلین هستند. بعد بحث متقابلین و تعریف آن مطرح می‌شود که آیا متقابلین را باید تعریف بکنیم یا تقابل را، و خود تقابل چه مفهومی است، و آیا مصداق خودش است؟ و امثال این بحثها که در آنجا مطرح است.

اقسام تقابل

بعد بحث اقسام تقابل مطرح می‌شود، که در اینجا هم در مورد نحوه تقسیم کردن و نظایر آن، بحثها و اشکالاتی هست که به مسأله ما ارتباطی ندارد و متعرض آن نمی‌شویم. اجمالا تقابل را به چهار قسم تقسیم می‌کنند، می‌گویند:

متقابلین یا اینکه یکی از آندو عدم دیگری است، یا اینکه عدم دیگری نیست. اگر یکی از آندو عدم دیگری باشد باز بر دو قسم است: یک وقت هست که در آنجا اعتبار شأنیت می‌شود، یعنی عدم دیگری است و در این عدم اعتبار شأنیت وجود شده است، و یک وقت هست که اعتبار شأنیت نشده است. آنکه اعتبار شأنیت وجود در آن شده است «عدم و ملکه» است، و آنکه اعتبار شأنیت وجود در آن نشده است «ایجاب و سلب» است. اما اگر یکی از آندو عدم دیگری نباشد، یا آندو به نحوی هستند که در تعقل ملازم یکدیگرند، یا نه، ملازم نیستند. اگر تعقل هر یک ملازم با دیگری باشد متضایفین هستند و اگر ملازم نباشد متضادین می‌باشند. روشن است که این تقسیم، حصر عقلی نیست، استقراء است، یعنی در میان اشیاء متقابل، به حسب استقراء ما به این چهار قسم برخورد کردیم.

گاهی تقابل را به نحو دیگری تقسیم می‌کنند که البته از نظر فنی ممکن است اشکال بیشتری به آن وارد باشد. می‌گویند:

متقابلین یا هر دو وجودی هستند و یا یکی وجودی و دیگری عدمی است. اگر هر دو وجودی باشند، یا تعقل هر یک ملازم است با تعقل دیگری یا ملازم نیست. اگر ملازم باشد متضایفین هستند و الّا متضادین می‌باشند؛ و اگر یکی وجودی باشد و دیگری عدمی، یا اعتبار شأنیت شده است یا نشده، اگر اعتبار شأنیت شده باشد تقابل «عدم و ملکه» است و الّا تقابل «ایجاب و سلب» است.

پس اصطلاح «متضادین» اینجا پیدا می‌شود؛ از باب وحدت و کثرت شروع می‌شود، از آنجا می‌رسیم به غیریت و از غیریت به تقابل و از تقابل به متضادین.

یک بحث دیگری هست راجع به اینکه خود وحدت و کثرت چه تقابلی بینشان هست؟ مرحوم آخوند در اسفار به این نتیجه می‌رسد که تقابل بین ایندو نوع پنجمی از تقابل است، و این دلیل بر این است که حصر تقابل در آن چهار قسم حصر عقلی

نیست، حصر استقرائی است.

بحث تقابل از مسائل منطق است یا فلسفه؟

بحث دیگری هم هست راجع به اینکه مسأله تقابل از مسائل منطق است یا فلسفه (چون در هر دو علم بحث می‌شود) و یا اینکه از نظری منطقی است و از نظری فلسفی؟ قدمای منطقیین بحث تقابل را به طور کامل در منطق مطرح می‌کردند. اما متأخرین از منطقیین، از چهار قسم تقابل، تنها تناقض را طرح می‌کنند. در فلسفه همه انواع تقابل مطرح می‌شود و گاهی بحث تناقض را مستقلا طرح می‌کنند، مثل شیخ در الهیات شفا. مرحوم آخوند هم (ظاهراً در بحث اتحاد عاقل و معقول) تناقض را مستقلًا بحث کرده است.

اینکه ما مسأله تقابل را از مسائل فلسفه بدانیم، به همان جهت است که ذکر شد، یعنی از باب این است که موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است و وحدت و کثرت هم از عوارض موجود بماهو موجود است. تعینات مادامی که به تعین خاص منتهی نشود و موجود را از شکل موجود بماهو موجود خارج نکند، هرچند هزار تقسیم هم برای موجود بشود، بازهم بحث درباره آن از مسائل فلسفه اولی است. بنابراین احکام تقابل و احکام تناقض و تضاد از مسائل فلسفه اولی است.

و اما اینکه مسأله تقابل را از مسائل منطق بدانیم، به اعتبار این است که در منطق بحث از معرّف و حجت است، یا به تعبیری که شیخ و دیگران دارند، موضوع منطق معقولات ثانیه است، معقولات ثانیه منطقی که ظرف عروض و ظرف اتصاف آنها هر دو ذهن است، مثل کلیت و جزئیت و امثال اینها از قبیل معرف بودن، قیاس بودن، که همگی مربوط به عالم ذهن و به یک تعبیر مربوط به شناخت است.

ولی به این اعتبار، مسأله تقابل و مسأله تناقض از مسائل منطق نیست، چون تقابل و نیز تناقض از معقولات ثانیه فلسفی است که ظرف عروضش ذهن است و ظرف اتصافش خارج، یعنی اشیاء در خارج به نحوی اتصاف به این خصوصیات (تضاد و تناقض و ...) پیدا می‌کنند، نه اینکه در ذهن اشیاء متصف به امتناع اجتماع باشند، بلکه ذهن حکم می‌کند به امتناع اجتماع در خارج، که تصور این مسأله یک تصور بسیار مشکل و معضلی است و بحث قضایای بتّیه و غیر بتّیه را در منطق پیش

آورده است که چطور می‌شود ظرف عروض ذهن باشد و ظرف اتصاف خارج، و اساساً این تعبیر قلمبه سلمبه که گفته می‌شود «ظرف عروض ذهن است و ظرف اتصاف خارج» یعنی چه؟ این تفکیک میان عروض و اتصاف چه معنی می‌دهد؟ این مطلبی است که در جای خود باید بحث شود.

بنابراین بحث تناقض نمی‌تواند از بحثهای منطقی باشد و اگر در منطق ذکر می‌شود از باب مبادی و مقدمات مسائل منطق است نه خود مسائل؛ گذشته از اینکه اصل تناقض یک اصل بدیهی است و لذا از مسائل هیچ علمی نیست، چون مسائل هر علم باید نظری باشند و بدیهیات از مسائل هیچ علمی نیستند.

البته احکامی در باب تناقض هست که بدیهی نیستند مثل شرایطی که برای تناقض ذکر می‌شود یا تعیین نقیض قضایای گوناگون.

پس در فلسفه در باب وحدت و کثرت، می‌رسیم به بحثی به نام تضاد. اکنون ببینیم تعریف تضاد چیست.

تعریف تضاد

در تعریف متضادین گفته‌اند: «**امران وجودیان مشترکان فی جنس قریب، بینهما غایة الخلاف، یتعاقبان علي موضوع واحد، اي لا یمکن اجتماعهما فی محل واحد فی زمان واحد**». اینکه گفته‌اند «**امران وجودیان مشترکان فی جنس قریب**» در واقع خواسته‌اند ریشه تضاد را به دست بدهند. مسأله محل واحد، هم در تضاد و هم در سایر انواع تقابل معتبر است، چون بدون این قید تقابل معنی ندارد، زیرا تقابل [میان] دو چیزی است که در محل واحد یکدیگر را طرد می‌کنند[1].

---

[1]. در این زمینه آقای طباطبائی یک حاشیه مفصلی در باب تقابل از اسفار دارند در مورد اینکه چرا ضرورت دارد که ما موضوع واحد اعتبار بکنیم؟ و قهراً این بحث هم پیش می‌آید که آیا تناقض در مفردات معنی ندارد، صرفا در قضایا می‌آید و در مفردات تنها تسمیه در لفظ است؟ ایشان می‌گویند که تناقض در مفردات معنی ندارد و اگر گفته می‌شود که مثلًا انسان و لا انسان متناقضین هستند به اعتبار این است که شئ واحد محال است متصف به انسان و لا انسان بشود. پس تا مرحله تصدیق پیش نیاید هیچکدام از تقابلها معنی ندارد. ایشان یک حاشیه مختصری هم در آنجا دارند که به حسب ظاهر درست نیست و محتملا ناشی از غلط نسخه اسفار ایشان است. مرحوم آخوند که تقابل را از اقسام تغایر می‌داند، یک قیدی می‌کند و می‌گوید: شرطش این است که متقابلین دو نوعی باشند که نه

←

پس اینکه موضوع باید واحد باشد لازمه تقابل است، چون تقابل تطارد است، دو شئ که یکدیگر را تطارد می‌کنند در خلأ تطارد نمی‌کنند، در محل و موضوع واحد که شئ ثالثی نسبت به آندو است تطارد می‌کنند. این است که هم در باب تضاد و هم در باب تناقض نیاز به موضوع واحد داریم. پس راجع به کلمه «فی محلّ واحد» که در تعریف آمده بحثی نیست.

بعد می‌گویند: «مشترکان فی جنس قریب» یعنی دو امری که متخالف در نوع هستند و متوافق در جنس قریب. قهراً اختلاف بین ایندو در فصل است. وقتی که چنین باشد، ریشه تقابل ایندو به دست می‌آید زیرا شئ واحد نمی‌تواند در آن واحد دارای دو فصل مختلف باشد، چون لازم می‌آید که دو ذات مختلف داشته باشد، مثلًا جسم نمی‌تواند در آن واحد دو رنگی داشته باشد که در جنس قریب با هم شریکند و در فصل قریب مختلف، چون رنگ نمی‌تواند در آن واحد هم این فصل را داشته باشد و هم آن فصل را و در نتیجه دارای دو ذات باشد. پس این فصلها هستند که یکدیگر را طرد می‌کنند، و از همینجاست که شیخ و دیگران گفته‌اند تضاد اختصاص به باب اعراض ندارد که محل مستغنی فرض بکنیم، بلکه در جواهر هم می‌آید و همین‌قدر که محل به معنای عام داشته باشیم کافی است؛ یک ماده هم در آن واحد نمی‌تواند دو صورت هم عرض را بگیرد، مثلًا یک نطفه نمی‌تواند صورت دو حیوان مختلف را بگیرد، مگر صورت طولی باشد که یکی از دو صورت، صورت دیگر را دارد مع زیادة. بنابراین عناصر با هم متضادند به همین معنی که اینجا می‌گوییم. مثلًا ماده واحده محال است در آن واحد، هم آب باشد و هم آتش، چون این دو صورت به منزله فصل هستند و شئ نمی‌تواند در آن واحد دارای دو فصل باشد.

تا اینجا ما نوعی از تضاد را شناختیم که از اقسام تقابل است، یعنی دو امر وجودی که امکان اجتماع در محل واحد ندارند، و به تعبیر فارسی، متضادین دو امر ناسازگاری هستند که ناسازگاریشان در اصل وجود داشتن در یک محل و در یک زمان است، یعنی محال است هم این وجود داشته باشد و هم آن، یعنی وجود هر یک ملازم

←

در جنس اعلی با یکدیگر شریکند. آقای طباطبائی به این حرف نقضی می‌کنند که با تعبیر «لا فی الجنس الاعلی» که مرحوم آخوند می‌کنند جور درنمی‌آید و محتملا نسخه ایشان «لا» نداشته و «فی الجنس الا علی» بوده است. (رجوع شود به اسفار، ج ۲/ ص ۱۰۱).

است با عدم دیگری. تضاد و ناسازگاری در اینجا به این معنی است.

حالا آیا تضاد به این معنی، قانونی است در طبیعت- مثل سایر قوانین طبیعی- که باید آن را شناخت؟ آیا مثل قانون جاذبه و انبساط اشیاء در حرارت و قانون حرکت و نظایر اینهاست که مصادیقشان در طبیعت وجود دارد؟ آیا چیزی به نام تضاد در خارج وجود دارد مانند سایر قوانین طبیعی؟ نه؛ تضاد که در خارج وجود ندارد، و اصل کلام در این است که اگر یکی از ضدین وجود داشته باشد ضد دیگر وجود نخواهد داشت. پس به آن صورت که قوانین طبیعی و قوانین مربوط به معقولات اولیه در طبیعت وجود دارند، تضاد وجود ندارد، و اصل بحث هم همین است که چنین چیزی وجود ندارد، همان‌طور که تناقض هم در خارج وجود ندارد.

قانون تضاد و قانون تناقض، قانون شناخت هستند نه قانونی که مصداقش در طبیعت وجود داشته باشد. البته متضادین و احدالنقیضین در خارج وجود دارند ولی خود تضاد و تناقض که به معنای امتناع اجتماع ضدین و نقیضین است نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد.

تضادها و شرور

معنای دیگر تضاد، معنایی است که در فلسفه ما در باب «شرور» ذکر می‌شود، و لفظ تضاد مشترک است بین این دو معنی به نحو اشتراک لفظی.

در آنجا که تحلیل دقیقی از خیر و شر می‌شود، می‌گویند: خیرات تماما به وجود برمی‌گردد و شرور به اعدام، و آنچه را که ما شر می‌دانیم یا ماهیت عدمی دارد مثل جهل، عمی، یا اگر ماهیت وجودی دارد از آن جهت شر است که منشأ یک عدم است، و بما هوهو شر نیست، بما هو منشأ للعدم شر است، مثل میکروبها، گزنده‌ها، که بما هو حیوان، عقرب یا حیهٔ [1] شر نیست، لذا اگر عقرب نگزد یا بگزد ولی منشأ عدم نشود و حیاتی را قطع نکند شر نیست.

بعد می‌گویند: منشأ شرّیتها تضادهایی است که میان اشیاء است، یعنی [عالم طبیعت] عالم تضاد و تزاحم است. عالم طبیعت در یک تصور ابتدائی دو فرض دارد:

---

۱. [به معنی مار.]

یکی اینکه اشیاء همه وجود داشته باشند بدون اینکه بین آنها کوچکترین برخورد و تزاحمی وجود داشته باشد، بدون اینکه [مثلًا آتش] با چیز دیگر مثلًا آب برخورد و تصادمی داشته باشد و آن را از وضع خودش دگرگون کند یا معدوم سازد. این یک فرض است که معمولًا در تصورات عامیانه یک وضع ایده‌آل به شمار می‌رود، «کسی را با کسی کاری نباشد» و هیچ چیز در هیچ چیزی اثر منفی نداشته باشد.

فرض دوم و تصور صحیح این است که: اشیاء در یکدیگر دوگونه اثر می‌کنند، گاهی مثبت و گاهی منفی؛ باران در زراعت اثر مثبت می‌گذارد و تگرک اثر منفی.

بعد یک مسأله دیگری مطرح می‌شود که آیا اثر مثبت می‌تواند بدون اثر منفی وجود داشته باشد، و آیا اثرهای منفی صددرصد منفی هستند یا جنبه مثبت هم در آنها هست؟ در بحث تکامل، نظر هگل و دیگران را در این مورد نقل کردیم که برای مرگها و نیستیها نقش خلّاق و اثر مثبت قائل هستند و در این جهت نظرشان با نظر حکمای اسلامی موافق است.

و بالاخره در باب شرور، به اینجا می‌رسند که لازمه عالم طبیعت تزاحم است، و کاسه کوزه‌ها سر ماده اولی شکسته می‌شود که می‌گویند منبع شرور است، و از طرف دیگر سر تضادها شکسته می‌شود که می‌گویند عالم طبیعت عالم تزاحم است و اشیاء اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند، و اسم این تزاحم و تعارض را «تضاد» می‌گذارند، مثلًا می‌گویند آب و آتش تضاد دارند، عناصر با یکدیگر متضادند.

حال آیا این تضاد به همان معنایی است که در باب تقابل می‌گویند؟ یعنی ناسازگار در اصل وجود، یا نه، تضاد در اینجا ناسازگاری دو امر موجود و مجتمع است، یعنی جنگ دو موجود؟ مسلّما فرض دوم صحیح است و این دو معنی تنها در اسم با هم مشترکند. در آنجا سخن از امتناع اجتماع دو شئ در وجود بود، و در اینجا مسأله امتناع نیست، سخن از ناسازگاری دو شئ موجود است.

فرق این دو نوع تضاد، مثل فرقی است که در «اصول» بین تزاحم و تعارض می‌گذارند. در تعارض، صدق هر یک از دو دلیل ملازم با کذب دیگری است، ولی در متزاحمین تکاذب در کار نیست و مسأله مسأله تزاحم ملاکهاست. بدون شک در هر دو ناسازگاری وجود دارد ولی در یکی ناسازگاری در صدق و کذب است و در دیگری ناسازگاری در مقام امتثال و عمل.

آن تضادی که در باب تقابل می‌گوییم چیزی است از قبیل تعارض که وجود یکی

از اندو ملازم با عدم دیگری است، اما تضاد در اینجا بین دو چیزی است که وجود هر یک ملازم با عدم دیگری نیست و هر دو وجود دارند [ولی] با هم تزاحم دارند.

تضاد در اینجا یک امر عینی است که داخل در معقولات ثانیه است و مانند سایر قوانین طبیعی باید آن را شناخت، ولی تضاد به معنای اول وسیله شناخت است، نه اینکه خود آن را با تجربه باید شناخت، تنها راه شناخت آن عقل است (و یکی از مواردی که ما به عقل مجرد از تجربه نیاز داریم همینجاست). هر یک از دو ضد که وجود داشته باشد، دلیل بر عدم دیگری می‌شود؛ و تضادی که در باب تقابل مطرح می‌شود یکی از پایه‌های شناخت است، ولی تضاد در اینجا (باب شرور) قانون شناخت نیست، بلکه باید مثل همه قوانین طبیعت خود آن را شناخت و دید که بین فلان شئ و فلان شئ تضاد هست یا ائتلاف. اشتباه مارکسیستها در همین است که بین تناقض و تضادی که قانون شناخت است و تضادی که جزء قانون طبیعت است و خود آن را باید شناخت فرق نمی‌گذارند و ایندو را با هم خلط می‌کنند.

□

در درس قبل مقداری راجع به اصطلاح «تضاد» در فلسفه اسلامی بحث شد، گفتیم گاهی در فلسفه تضاد را در مبحث تقابل مطرح می‌کنند و تضاد در آنجا به معنای این است که دو امر وجودی امتناع اجتماع در وجود دارند، دو امری که ماهیت وجودی دارند اجتماعشان در محل واحد محال است. اثری که شناختن تضاد به این معنی دارد این است که از وجود احد الضدین می‌توان عدم ضد دیگر را استنتاج نمود، یعنی وجود هر کدام دلیل بر عدم دیگری است.

این‌گونه قوانین یعنی احکام ممتنعات را اگر به عنوان قانون هستی می‌شناسیم (که قهرا شامل طبیعت هم هست) به معنای این است که هستی یا طبیعت آنچنان چیزی است که چنین چیزی در آن صدق نمی‌کند و تحقق ندارد، و وقتی دانستیم که طبیعت و هستی چنین وضعی دارد، فایده این معرفت و شناخت این است که از وجود هر یک از این دو ضد به عدم دیگری پی می‌بریم و دلیل بر آن می‌شود.

البته در تناقض هم همین‌جور است به اضافه اینکه در آنجا عدم هر یک نیز دلیل بر وجود دیگری می‌شود یعنی رفع هر یک از نقیضین ملازم با ثبوت دیگری است و به

تعبیر دیگر قضیه‌ای که در باب تناقض تشکیل می‌شود یک قضیه منفصله حقیقیه است و قضیه‌ای که در باب تضاد تشکیل می‌شود یک قضیه مانعهٔ الجمع است که تنها به دو قضیه شرطیه منحل می‌شود (ان کان الف موجودا فب لیس بموجود، و ان کان ب موجودا فالف لیس بموجود) به خلاف تناقض که به چهار قضیه شرطیه منحل می‌شود (یعنی دو قضیه «و ان لم یکن ب موجودا فالف موجود» و «ان لم یکن الف موجودا فب موجود» به دو قضیه قبلی اضافه می‌شود) یعنی در تناقض عدم هر یک نیز دلیل بر وجود دیگری می‌شود. این اثری است که شناخت تضاد و تناقض برای ما دارد؛ و از این تضاد و همچنین تناقض در مبحث تقابل بحث می‌شود.

ولی جای دیگر، در «الهیات بالمعنی الاخص» در مبحث غایت و شرور، تضاد را به عنوان تأثیر متخالف در یکدیگر داشتن دو امر موجود به کار می‌برند. در آنجا محال بودن اجتماع دو امر «وجودی» بود و در اینجا عدم سازش و تأثیر متخالف داشتن دو امر «موجود»، که به این معنی از تضاد است که گفته می‌شود عالم طبیعت‌دار تزاحم است، دار اضداد است، و سرّ اینکه این عالم عالم فنا هست همین تزاحمها و تضادهاست، البته از نظر شیخ و دیگران، و الا مرحوم آخوند این حرف را صددرصد قبول نمی‌کند چون او که قائل به حرکت جوهریه است و معتقد است که در طبیعت و در ذات خود ماده صورتها متکامل می‌شوند و بعد می‌رسد به مرحله‌ای که نیازش از ماده بریده و قطع می‌شود، قهرا قبول ندارد که همه مرگها و فناها اخترامی هستند بلکه قائل به مرگ طبیعی نیز هست، و نتیجه حرف ایشان این می‌شود که علت موت در درون خود اشیاء هست ولی نه به نحوی که اینها می‌گویند یعنی به عنوان یک عامل مخرب، بلکه به عنوان اینکه نفس مدبّر بدن است (و هر صورتی [مدبّر ماده خودش است])، تدریجا که تکامل پیدا می‌کند، رابطه‌اش ضعیف می‌شود، رابطه‌اش که ضعیف شود قهرا پیری و فرسودگی به دنبال آن خواهد آمد، بنابراین عامل مرگ در درون شئ است ولی نه به معنای اینکه عاملی از درون به تخریب شئ می‌پردازد، بلکه به معنای ضعیف شدن و رفته‌رفته از بین رفتن تدبیر (جریان خودداری شیخ از معالجه خویش در مرض موت و اظهار اینکه آن نیروی مدبر دست از تدبیر کشیده است و معالجه نمی‌تواند در چنین حالتی مؤثر باشد).

پس این تضادی که در اینجا می‌گوییم به معنای تزاحم موجودات با یکدیگر است، و در مثنوی خیلی بر این موضوع تکیه شده است و می‌گوید این عالم عالم تضاد

و تزاحم است، لذا در این عالم مرگ هست، فنا هست، و آن عالم دیگر از آن جهت عالم بقاست که در آنجا تزاحم نیست. جنگ و ستیز تنها در این عالم است:

این جهان جنگ است چون کـل بنگـری
همچـــو جنـــگ مـــؤمنی بـــا کـــافری

تضاد به این معنی با تضاد به معنای اول خیلی متفاوت است. این تضاد به صورت قانون موجود در طبیعت است، آن تضاد حکم عدمی است بـرای طبیعـت، یعنـی در طبیعت چنین چیزی نیست و اضداد با یکدیگر اجتمـاع پیـدا نمـی‌کننـد، از احکـام «موجود بماهو موجود» این است که اضداد با یکدیگر اجتماع پیدا نمی‌کنند، متناقضین اجتماع پیدا نمی‌کنند، یعنی حکم عدمی است برای موجودات و در مسـأله شـناخت برای ما استفاده خواهد داشت؛ و تضاد به معنای دوم تزاحم در اصل وجود نیست بلکه ناسازگاری دو موجود است، یک قانون موجود در عالم است مانند همه قوانین موجود در عالم.

این دو معنای تضاد را نباید با یکدیگر اشتباه کرد و باید حساب آنها را از یکدیگر جدا کرد.

اجتماع وجود و عدم در حرکت

مسأله دیگری که به عنوان یک بحث مقدماتی قبل از طرح نظر مارکسیستها لازم است ذکر شود این است که فلاسفه اسلامی در باب حرکت تعبیری دارند و می‌گویند در حرکت، وجود و عدم مشتبک هستند یعنی هر حرکتی به یک اعتبار ترکیبی است از وجود و عدم، ترکیبی است از این دو نقیض[1]. حالا آیا واقعاً در حرکت نقیضین با هم جمع می‌شوند یا به قول اینها اجتماع ضدین حاصل می‌شود؟ (اینهـا بـین ضـدین و نقیضین معمولًا فرق نمی‌گذارند). نه، حکمای ما تعبیـر اجتمـاع نقیضـین یـا ضـدین نمی‌کنند، بلکه تعبیر به اجتماع وجود و عدم می‌کنند (نه عدم بدیل تا عبـارهٔ اخـرای اجتماع نقیضین باشد) که ظاهرش شبیه اجتماع نقیضین است ولی اینجور نیست.

---

۱. در مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» این مسأله را مطرح کرده‌ایم.

اولًا این اجتماع، اجتماع تحلیلی است نه ترکیب عینی؛ یعنی نمی‌خواهند بگویند در عالم عین، حرکت از دو عنصر تشکیل شده است، یکی وجود و یکی عدم که وجود و عدم را هم دو ضد به شمار آوریم، حرکت را تشکیل یافته از این دو ضد بدانیم همچنانکه هگل چنین حرفی را می‌زند؛ نه، قدما مقصودشان از اجتماع وجود و عدم این است که حرکت مرکب است از وجود و عدم ولی ترکیب تحلیلی عقلی نظیر ترکیب شئ از جنس و فصل.

ثانیاً آن وجود و عدمی که اجزای تحلیلی حرکت را تشکیل می‌دهند، آن وجود و عدمی نیستند که نقیض یکدیگرند و به اصطلاح ما [مقصود از عدم] عدم بدیل نیست. از نظر حکمای ما چند نوع «عدم» اعتبار می‌شود: یک نوع عدم که اعتبار می‌کنیم عدمی است که نقیض وجود است و اصلاً نفس الامریت برای آن اعتبار نمی‌شود، یک نوع دیگر عدمی است که برای آن نفس الامریت اعتبار می‌شود ولی این عدم نقیض وجود نیست.

مسأله تناقض

مسأله تناقض از همین جا شروع می‌شود و آن اصل بدیهی عقلی که اصل «امتناع اجتماع نقیضین» نامیده می‌شود این است که نقیض کل شئ رفعه، و الشئ لا یجتمع مع رفعه. مثلًا انسان و لا انسان نقیضین یکدیگرند (البته یک مناقشات لفظی در اینجا هست که چندان مهم نیست. گفته‌اند «نقیض کل شئ رفعه» بر یک طرف صادق است، بر «لا انسان» صدق می‌کند که رفع انسان است ولی انسان که رفع لا انسان نیست. این مناقشه مناقشه لفظی است و اهمیتی ندارد. به دو شئ که یکی عین رفع دیگری است متناقضین می‌گوییم، حالا هرچه خواهی تعبیر کن). پس آن چیزی که بدیهی عقل است این است و آن شرایطی که در باب تناقض ذکر می‌کنند در واقع شرایط نیست؛ اینچنین نیست که نقیض هر شئ رفع آن شئ است به شرط اینکه وحدت موضوع حاصل باشد یا وحدت محمول و قوه و فعل و ... حاصل باشد، بلکه تا این شرطها نباشد رفع آن شئ نیست؛ یعنی تمام این شرطها شرط تحقق موضوع است (موضوع تناقض) نه اینکه بگوییم نقیض کل شئ رفعه، منتها شرایطی هم دارد، تا جای این حرف باشد که کسی بگوید: شاید شرایط دیگری هم داشته باشد که هنوز کشف

نشده باشد. نه، اینجور نیست، آن چیزی که عقل بالبداهه درک می‌کند این است که هر چیزی با رفع خودش نقیض است، یعنی اگر یک قضیه موجبه داشته باشیم، رفعش یک قضیه سالبه خواهد بود.

حالا مفاد قضیه سالبه چیست؟ در اینجا آن بحث معروف در منطق و فلسفه مطرح می‌شود که آیا النسبهٔ علی قسمین: نسبهٔ ایجابیه و نسبهٔ سلبیه و ما دو نوع نسبت داریم: نسبت ایجابی و نسبت سلبی، و مثلًا وقتی می‌گوییم «زید قائم است»، «است» از نسبت ایجابی حکایت می‌کند و وقتی می‌گوییم «زید قائم نیست»، «نیست» خودش در اینجا نسبت است، یعنی یک نسبتی میان زید و قیام برقرار کرده‌ایم که نسبت نیستی است [1]؟ و یا نه، ما نسبت سلبی نداریم، نسبتها همیشه ایجابی است حتی در قضیه سالبه، منتها نسبت ایجابی تصوری است یعنی قضیه با تصدیق قضیه واقعی می‌شود و الا قبل از آن یک تصور بیش نیست. «زید قائم» را وقتی تصور می‌کنیم یک وقت تصدیق می‌کنیم که زید قائم است یعنی نسبت را ایقاع می‌کنیم، یک وقت رفع می‌کنیم «زید قائم» را، یعنی لیس زید بقائم و لیس رابطه میان آندو را قطع می‌کند و محمول را رفع می‌کند، لیس بر مجموع وارد می‌شود نه اینکه لیس خودش یکی از ارکان قضیه باشد.

قضیه سالبه به این معنی، از هیچ چیزی در خارج حکایت نمی‌کند بلکه حکایت می‌کند از اینکه این چیز در خارج نیست؛ و این نکته خوبی است که آقای خمینی روی آن تکیه می‌کردند و می‌گفتند این حرف غلطی است که می‌گویند: «القضیهٔ ان کان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر و الّا فانشاء» قضیه سالبه که «خارج تطابقه او لا تطابقه» ندارد، تنها قضیه موجبه است که لنسبته خارج.

پس مفاد قضیه سالبه سلب محض است و سلب قید برنمی‌دارد، تمام قیدها مال مسلوب است و لهذا در «تناقض» این مسامحه است که می‌گوییم نقیض قضیه ضروریه، ممکنه عامه است؛ نقیض واقعی «کل الف ب بالضرورهٔ» این است که «لیس کل الف ب بالضرورهٔ» نه «لیس [بعض] الف ب بالامکان» منتها لازمه «لیس کل الف ب بالضرورهٔ» این است که «بعض الف [لیس] ب بالامکان» پس این، لازم نقیض است نه نقیض واقعی، نقیض واقعی موجبه کلیه همان «لیس کل» است و «لا شئ» هم لازم قضیه است، چه رسد به «بعض لیس و لیس بعض».

---

۱. مرحوم آقای بروجردی روی همین نظریه تکیه داشتند و می‌گفتند مطلب همین‌جور است.

اینجاست که وقتی عدم را اعتبار نقیض بودن می‌کنیم، هیچ حیثیتی ندارد الا حیثیت رفع قضیه ایجابی، نه اثبات رفع که بشود قضیه معدوله، رفع ایجاب است نه ایجاب رفع و نه اثبات شئ هو الرفع.

این معنی از اثبات و رفع را (که تناقض واقعی همین است) هیچ کس نگفته است در حرکت وجود دارد و در آن اجتماع اثبات و رفع می‌شود. اگر حکمای ما گفته‌اند در حرکت اجتماع وجود و عدم است توضیح داده‌اند که مقصودشان این نیست.

عدم یک اعتبار دیگری هم دارد و آن این است که بعد از آنکه یک شئ را در خارج رفع می‌کنیم، همان رفع را به منزله یک امر موجود در خارج اعتبار می‌کنیم. این تنها اعتبار است نه واقعیت. مثلًا وقتی می‌گوییم: «لیس زید بموجود فی الماضی» یعنی وجود زید را در ماضی رفع کرده‌ایم (اعتبارا) و لهذا می گویند [امر عدمی] به معنای واقعی چون بیان یک امر عینی نیست قابل استصحاب نیست، چون در استصحاب باید یک نفس الامریتی برای شئ اعتبار بشود و آن حالتی که در خارج بوده است (چه وجودی و چه عدمی) ابقاء شود، در صورتی که در قضیه سالبه جز نفی حالت ایجابی هیچ چیزی اثبات نمی‌شود، ولی انسان یک عدم ازلی اعتبار می‌کند، یعنی از این چیزی که الآن وجود دارد و در گذشته وجود نداشته است اعتبار می‌کند که پس عدمش در گذشته وجود داشته است. البته در مورد عدم، وجود معنی ندارد جز به اعتبار، و به تعبیر حاجی و دیگران، وجود اشیاء دیگر راسم عدم این شئ هستند، و کأنه وجود اشیاء دیگر مصداق عدم این شئ اعتبار می‌شوند و چون یک امر اعتباری است استصحاب آن ممکن می‌شود. پس وقتی می‌گوییم این شئ در سابق معدوم بوده است، این عدم یک اعتبار ثانوی است، یعنی اشیاء دیگر را مصداق این عدم اعتبار کردن است.

در حرکت، وجود و عدم به این معنی با یکدیگر متحدند، مجتمع‌اند، و عدم به این معنی عدم بدیل نیست، عدمی را که وجود پر کرده هیچوقت اعتبار نمی‌کنند، عدم زید در زمان وجود او که اعتبار نمی‌شود، عدمی که برای زید اعتبار می‌شود عدم سابق و لاحق زید است نه عدم بدیل که مقارن با زید است، و عدم سابق و لاحق در واقع عدم زید نیست، وجود اشیاء دیگر است؛ عدم واقعی زید آن چیزی است که با وجود زید رفع شده است.

در غیر حرکت وجود اشیاء زمانی است، یعنی برای ماهیتی که وجود آن را

در نظر می‌گیریم یک نوع ثبات قائل هستیم، مثلًا می‌گوییم وجود زید که ۷۰ سال ادامه داشته است، قهرا عدم سابق زید یعنی عدم قبل از ۷۰ سال و عدم لاحق او هم یعنی عدم بعد از ۷۰ سال. اما حرکت، اگر در حرکت هم مجموع آن را اعتبار بکنیم باز همین‌طور خواهد بود و یک حرکتی که مثلًا ۱۰ سال طول کشیده است، عدم آن قبل از ۱۰ سال و عدم آن بعد از ۱۰ سال اعتبار می‌شود. ولی مراتب حرکت یک کیفیت خاصی دارد و آن اینکه: واقعیت حرکت حدوث تدریجی و فنای تدریجی است، یعنی اگر حرکت را تقسیم کنیم و ۱۰ سال را به دو بخش تقسیم کنیم، ۵ سال اول در ۵ سال دوم معدوم است و ۵ سال دوم در ۵ سال اول. باز ۵ سال را تقسیم می‌کنیم و هر یک از آن دو قسم را باز تقسیم می‌کنیم و همچنین الی غیر نهایهٔ و در تمام این تقسیمها جزء اول در مرحله بعد معدوم است و جزء بعد در مرحله قبل، و چون این تقسیم الی غیر نهایهٔ است و به جایی منتهی نمی‌شود، می‌توان گفت هر جزء از حرکت عبارت است از وجود آن جزء و عدم اعتباری اجزاء سابقه و لاحقه، و این است معنای اینکه در حرکت وجود و عدم متشابکند، یا اجتماع وجود و عدم می‌شود، یا اینکه اتحاد وجود و عدم است، و مقصود اجتماع نقیضین نیست که شئ واقعاً با عدم خودش جمع شود.

پس آنچه که این آقایان می‌گویند و هگل گفته است که در حرکت و تکامل سازش تناقضها هست، حرف بی‌معنایی است و هیچ‌گونه سازشی بین متناقضین در کار نیست.

حرکت و غیریت

مسأله چهارمی هم اینجا داریم که باید بیان شود و آن هم مربوط به حرکت است. در اسفار خوانده‌ایم که بعضیها حرکت را به غیریت معنی کردند، یعنی دگر شدن، یعنی یک شئ خودش دگر خودش می‌شود، مغایر و ضد خودش می‌شود. مرحوم آخوند و دیگران جواب داده‌اند که راست است که در هر حرکتی غیریت و تغیر هست ولی تغیر لازمه حرکت است نه عین حقیقت حرکت، اما بالاخره قبول کرده‌اند که در هر حرکتی غیریت هست.

اما این دگر شدن به این معنی نیست که یک شئ بکلی معدوم می‌شود و دگر بعد موجود می‌شود، چون این، دیگر حرکت نیست، ایجاد و انعدام است، انعدام من رأس و

وجود من جدید، [بلکه] به معنای این است که این شئ خودش دگر می‌شود و بالقوه دگر خودش را دارد. پس در حرکت، هر مرتبه‌ای از آن، بالقوه دگر خودش است، غیر خودش را در بطن خودش دارد. حال آیا این همان حرفی نیست که این آقایان می‌گویند: چون عالم، عالم حرکت است هر چیزی نفی خود و انکار خودش را در بطن خودش دارد؟ نه، این حرف عین حرف اینها نیست، خیلی نزدیک به حرف اینهاست (از نظر ظاهر) ولی یک فرق اساسی و مهم با حرف آنها دارد که بیان خواهد شد.

□

گفتیم که در تعریف حرکت بعضیها گفته‌اند که حرکت عین غیریت است، که البته تعبیر صحیحتر که مفهوم اتصال و وحدت میان مراتب را هم دربرداشته باشد، «تغیر» است. تغیر به معنای دگر شدن است و اگر «دگرگون» گفته می‌شود از روی مسامحه در تعبیر است. معنای دگرگون شدن اختلاف کیفی پیدا کردن است و تغیر اعم از تغیر کیفی و تغیرهای دیگر است. پس تعبیر از «تغیر» به «دگرگون» تعبیر به اخص است و مشتمل بر نوعی مسامحه می‌باشد.

حالا این دگر شدن در انواع حرکتها فرق می‌کند، در یک جا که موضوع جوهر باشد و ما فیه الحرکه کیف، دگرگون شدن است، یعنی موضوع به گونه‌ای هست و گونه دیگر می‌شود. در حرکات جوهری، دگر شدن به معنای فردی بودن و فردی دیگر شدن است و یا حتی نوعی بودن و نوعی دیگر شدن در مثل حرکات اشتدادی به مفهومی که در اسفار گفته شده است، نه اینکه بالفعل نوعی دیگر می‌شود، چون بنا بر اصالت وجود در حرکات اشتدادی، شئ در تمام مراتب حرکت یک وجود واحد تدریجی است، ولی این وجود واحد تدریجی در هر آنی فردی از آن انتزاع می‌شود غیر از فرد دیگر، یعنی از نظر ماهوی فردی است و فرد دیگر می‌شود.

امثال شیخ می‌گویند در حرکت علاوه بر تغیر، انتقال از ضد به ضد دیگر است (و در اینجا از ضد یک معنای اعمی اراده می‌شود و اختلاف بین صور عارضه بر ماده واحده را نیز شامل می‌گردد)؛ شئ، فردی است، فرد دگر می‌شود و از نظر اینکه آن فرد دگر با فرد قبلی ناسازگار است یعنی امکان ندارد شئ در یک آن به هر دو متصف بشود، بر آن «تضاد» اطلاق می‌کنند. پس شئ وقتی که فردی است فرد دیگر می‌شود، در واقع

ضدی است که ضد دیگر می‌شود.

حالا باید دید این حرف عین همان حرفی است که اینها می‌گویند یا با آن فرق دارد.

قبل از بررسی این جهت، مناسب است مطلبی را که در درس قبل مطرح کردیم تکرار کنیم تا مسأله روشنتر شود. گفتیم حرکت غیریت محض نیست، تغیر است؛ یک شئ چیزی است، بعد چیزی دیگر می‌شود، پس آن «دیگر» بالقوه در مرحله شئ اول موجود است و مرحله بعد فعلیت مرتبه قبلی است، پس هر مرتبه‌ای از مراتب حرکت آن «دگر» خود و به یک تعبیر شبه مجازی، ضد خود را در بطن خود بالقوه دارد، چون اینها در باب تضاد تعبیرشان شامل تناقض هم می‌شود و مخصوص به دو شئ وجودی نیست، لذا در باب حرکت که هر شئ، بالقوه غیر خود و نفی خود را دارد، به تعبیر آنها می‌توان گفت که ضد خود را دارد، ولی صرف این، بدین معنی نیست که آمدن شئ دوم مستلزم نفی شئ اول است، مثل نظریه‌ای که قدما درباره کائنات می‌گفتند که نطفه بالقوه انسان است و انسان را بالقوه در خود دارد. این بالقوه در خود داشتن فی نفسه مقتضی این نیست که با آمدن بالفعل بالقوه معدوم شده باشد، بلکه حد آن معدوم می‌شود نه خود آن، یعنی در واقع آن فعلیت که می‌آید، چیزی بر شئ اول افزوده می‌شود.

ولی در باب حرکت اینجور نیست که مرتبه بعدی بر مرتبه قبلی افزوده شود، همان‌طور که حرکت اشتدادی را بعضیها اینجور تصور می‌کنند و معتقدند که مثلًا وقتی یک سیب در سرخی اشتداد پیدا می‌کند مرتبه قبلی را حفظ می‌کند و مراتب بعدی بر آن افزوده می‌شود و در مرتبه شدیدتر، مراتب قبلی وجود دارند مع زیادة. ولی چنین تصوری از حرکت اشتدادی مسلّما نادرست است و این وضع با حرکت جور درنمی‌آید. در حرکت، هیچ مرتبه قبلی نمی‌تواند با مرتبه بعدی وجود داشته باشد نه اینکه فقط اعدامش از او گرفته می‌شود. عین وجود قبلی اگر در مرتبه بعد وجود داشته باشد می‌شود ثبات.

حرکت اشتدادی به این نحو است که شئ مرتبه‌ای را رها می‌کند و مرتبه دیگر را می‌گیرد، و رسیدن به مرتبه بعدی ملازم است با رها شدن مرتبه قبلی.

ولی حرکات، گاهی اشتدادی هستند و گاهی نیستند. حرکات غیر اشتدادی به این نحو است که هر مرتبه‌ای مستعد است برای مرتبه دیگر که آن مرتبه دیگر در درجه

وجودی برابر با خودش است، مرتبه‌ای را رها می‌کند و می‌رسد به مرتبه دیگری که برابر خودش است. ولی شئ گاهی مرتبه اول را رها می‌کند و می‌رسد به مرتبه‌ای که از مرتبه اول شدیدتر است، نه اینکه مرتبه اول را حفظ می‌کند و مرتبه دیگری بر آن می‌افزاید و در اثر این افزودن شدت پیدا می‌شود، بلکه مرتبه بعدی از همان آن پیدایشش از مرتبه قبلی شدیدتر است، و در هر مرتبه‌ای استعداد به وجود آمدن مرتبه شدیدتر هست، و هرچه اشتداد بیشتر شود استعداد هم افزایش می‌یابد. پس حرکت که رو به اشتداد می‌رود به معنای ذخیره کردن نیست؛ و لذاست که هر مرتبه‌ای نفی خود را در بر دارد؛ در حرکات مکانی که خیلی واضح است، در حرکات اشتدادی هم با بیانی که ذکر شد روشن است.

از اینجا می‌شود چنین استنتاج کرد که هر مرتبه‌ای از حرکت، بالقوه متضمن دو چیز است، یکی وجود مرتبه بعد او، دیگر عدم خودش، منتها نه اینکه دو استعداد در آن هست، بلکه اصل وجود، وجود محدودی است و بالقوه مرتبه دیگر بودن، عین بالقوه معدوم [بودن است].

پس در حرکت طبق همان بیانی که حکمای ما دارند می‌شود گفت حرف هگل و امثال او که می‌گویند «هر چیزی نفی و مرگ خودش را دربردارد» درست است و در فلسفه ما هم چنین حرفی هست و تا این حد مطلب درست است، و بنابر اینکه در هر حرکتی حتی در حرکات اشتدادی هر مرتبه‌ای در مرتبه دیگر وجود ندارد (که این مطلب در اسفار ثابت شده است) و هر مرتبه‌ای عدم مرتبه دیگری است، سابق عدم لاحق است و لاحق عدم سابق است، هر مرتبه از حرکت بالقوه مرتبه دیگر حرکت است.

از طرف دیگر حرکت و ما فیه الحرکه و زمان، همه اینها از نظر تحلیلی و ذهنی کثرت دارند و الا از نظر عینی یک چیزند، آن چیزی که حرکت در آن واقع می‌شود (ما فیه الحرکه) و خود حرکت و زمان که مقدار حرکت هست، اینها یکی هستند؛ در حرکت جوهری که متحرک هم عین ما فیه الحرکه است، بلکه مبدأ و منتهایش هم با متحرک و ما فیه الحرکه دوتا نیست، هم مبدأ است هم منتهی.

پس بنابر فلسفه ما مطلب تا این حد درست است که هر مرتبه‌ای از حرکت در عین اینکه بالقوه مرتبه دیگر است بالقوه عدم خودش هم هست، و لازمه ذات حرکت این است که مراتبش با یکدیگر اجتماع در وجود ندارند، حالا می‌خواهید اسمش را

تضاد بگذارید یا چیز دیگر، در هر صورت چنین واقعیتی هست. اینها هم چنین حرفی می‌زنند، هگل هم چنین حرفی می‌زند و می‌گوید هر چیزی مرگ و انکار خودش را در بر دارد، و به تعبیر او تضاد ذاتی اشیاء است، البته تضاد درونی. حالا باید دید حرف اینها با حرف حکمای ما یکی است؟

پاسخ این است که نه. در همینجا ما به یک مطلب خیلی دقیق می‌رسیم که راهها را خیلی خیلی از هم جدا می‌کند. آنها مطلب را جوری تقریر می‌کنند که نتیجه‌اش این است که در حرکت دیالکتیکی نیاز به محرک در کار نیست، ولی بیان حکمای ما جوری است که این حرکت را از ماورای خودش بی‌نیاز نمی‌کند؛ چون طبق نظر حکمای ما هر مرتبه‌ای از حرکت بالقوه وجود مرتبه بعد است و به عین همین که وجود مرتبه بعد است، بالقوه عدم خودش هم هست، چون اصلا وجود آن مرتبه ملازم است با عدم این، یعنی حرکت یک چیزی است که عدم اجتماع مراتب ذاتی آن است، همچنانکه عدم اجتماع مراتب زمان ذاتی آن است.

ولی اینها می‌گویند: شئ در حرکت انکار خودش را یعنی نفی کننده خودش را در بر دارد نه نفی خودش را؛ و خیلی فرق است [میان این سخن و اینکه] بگوییم هر [مرتبه از] حرکت عدم خودش را بالقوه دارد یعنی مستعد نبود خودش است به همان استعداد داشتن مرتبه دیگر، ولی آن بود مرتبه دیگر را که نبود این مرتبه می‌دانیم، آن نبود و عدم، عدم بدیل نیست بلکه مجازا وجود این [را که] مقارن عدم آن است عدم آن اعتبار می‌کنیم. خلاصه اینکه از نظر ما هر مرتبه قبلی نسبت به مرتبه بعدی جز امر بالقوه چیز دیگری نیست، نسبت به عدم خودش هم فقط امر بالقوه است. رابطه مرتبه قبلی با مرتبه بعدی رابطه قوه و فعلیت است و مرتبه قبلی تنها امکان و اعداد مرتبه بعدی را به وجود آورده است و امکان عدم خودش را هم دربر دارد. پس مسأله امکان و استعداد است و به همین لحاظ می‌شود گفت هر شئ در عین اینکه خودش است، خودش نه خودش است، ولی واضح است که این، تناقض نیست چون یکی از شرایط تناقض وحدت در قوه و فعل است و در حرکت هر مرتبه‌ای خودش است بالفعل و خودش نه خودش است بالقوه.

تحلیل مفهوم «نفی» در حرکت

ولی مسأله مهم این است که این «نه» بالقوه، عامل حرکت نیست و عامل انتقال از این مرتبه بعد نیست، فقط مسأله استعداد و امکان است، که در باب حرکت تا مرحله قبل طی نشود امکان مرتبه بعد نیست و تا شئ وجود پیدا نکند امکان انعدام برایش نیست.

ولی این آقایان می‌خواهند هر مرتبه را که نفی کننده خود می‌دانند مانند یک عنصر جداگانه‌ای از «بود» خودش به شمار آورند، اما ما که شئ را نفی خودش می‌دانیم آن را یک عنصر جداگانه‌ای نمی‌دانیم، آن را یک وجودی می‌دانیم که مستعد وجود دیگر است، بالفعل یک چیز است و بالقوه وجود دیگر؛ اگر می‌گوییم نفی خودش است، این تعبیر مجازی است، به اعتبار اینکه استعداد نفی خودش را در بر دارد، و «نه» به این معنی یک واقعیت در مقابل «بود» نیست که با یکدیگر جنگ داشته باشند و از جنگ اینها انتقال به مرتبه بعد حاصل شود و در نتیجه انتقال از هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر نیاز به علت بیرونی نداشته باشد، بلکه بدون شک رابطه مراتب با یکدیگر رابطه امکانی است.

در اینجا هرچند حرف ما با حرف آنها از نظر ظاهر قریب الافق می‌شوند و ما هم قبول داریم که هر مرتبه‌ای از حرکت متضمن عدم خودش است و با نوعی مسامحه می‌گوییم هر مرتبه‌ای از حرکت در عین اینکه خودش خودش است «نه» خودش و نفی خودش هم هست (البته نفی بالقوه) و در باب حرکت هر مرتبه‌ای بذر مرگ خودش را در بر دارد و می‌شود مرتبه دیگر باشد و بالقوه می‌شود «نه» باشد، اما باز رابطه هر مرتبه با عدم بالفعل خودش و وجود مرتبه بعدی رابطه قوه است و کافی نیست که وجود مرتبه بعد را توجیه بکند و علت تامه مرتبه دیگر باشد، و لهذا به فعلیت رسیدنش نیاز به علتی دارد ماورای حرکت[1].

---

۱. سؤال: این قوه و استعداد مگر امر وجودی نیست؟ و اگر امر وجودی است ضرورتا به مرتبه بعد خواهد رسید.
جواب: بله، امکان استعدادی را می‌توان امر وجودی دانست، ولی امر وجودی‌ای است که عین امکان و لا بشرطیت است. اگر مرتبه قبلی نباشد محال است که مرتبه بعدی وجود پیدا کند. پس مرتبه قبلی تنها محال
←

پس حرف اینها تا یک مقدار با حرف ما یکی است و در مقدار معتنابهی از مسیر با ما همراهند و سپس راهشان از ما جدا می‌شود.

اگر بگویند: به دلیل اینکه امکان عدم خودش را در بر دارد، عدم خودش را در بر دارد، باز درست است و حتی می‌توانند یک قدم بالاتر بروند و مجازا بگویند: شئ عین عدم خودش است. تا اینجا درست است، ولی از اینجا به بعد، راهشان منحرف می‌شود، و لغزشها و خطاها شروع می‌گردد، چون تعبیرهای مجازی و مسامحی را به طور حقیقت تلقی می‌کنند و می‌گویند: شئ هم هست و هم نیست، و «نیست» را هم یک امر بالفعل و عینی در نظر می‌گیرند و مدعی می‌شوند که در عالم عین و واقع، هستی و نیستی با هم جمع شده‌اند و همان بذر نیستی که در شئ هست کوشش می‌کند که شئ را به جلو ببرد، و این سخنی است بسیار نادرست، و تمام حرفهایی که اینها در باب حرکت گفته‌اند از قبیل اینکه حرکت دیالکتیکی خودسان و قائم به ذات است و مائو گفته است حرکت دیالکتیکی نیاز به ماوراء خود ندارد چون براساس تضاد توجیه

←

بودن را برمی‌دارد، و این مثل دخالت عدم المانع است که اصولیون می‌گویند. دخالت عدم المانع و شرط یک نوع دخالت نیست، دو نوع است.

– صحبت موانع نیست؛ می‌گوییم اگر مانعی سر راهش نباشد «این» می‌شود «آن».

جواب: بله، این می‌شود آن، ولی با علتش نه بی‌حساب و بدون علت ایجابی. مثلا این غنچه گل می‌شود، ولی آیا این گل شدن نیاز به علت ندارد و خودبه‌خود استعداد گل شدن در غنچه به فعلیت می‌رسد و قاعده عقلی نیاز به علت در اینجا نقض شده است؟ یا اینکه نه، استعداد و امکان تنها استعداد و امکان است و به فعلیت رسیدن امکان نیاز به علت دارد، هر مرتبه‌ای صرفا قوه و امکان مرتبه دیگر است، دروازه برای وجود مرتبه دیگر است.

– بالاخره همین قوه است که تبدیل به فعلیت می‌شود ضرورتا.

جواب: بله، همین قوه است که تبدیل به فعلیت می‌شود، ولی با چه «کنش»؟ و حرف ما این است که این «پذیرش» نیاز به «کنش» هم دارد.

– خود مرحوم ملا صدرا می‌گوید: جاعل جوهر را متحرک آفریده است؛ آیا بعد از این فرض که جوهر متحرک آفریده شده است، باز هم باید لحظه به لحظه دستش را بالای سر او داشته باشد؟

جواب: شما وقتی می‌گویید که او را متحرک آفریده است پس علتش را بالا سرش گرفته‌اید و وقتی علتش را بالا سرش گرفته‌اید قهرا حرکتی ضروری خواهد بود، چون حرکت را با رابطه با جاعل در نظر گرفته‌اید، اما یک وقت ذات حرکت را در نظر می‌گیریم بدون رابطه‌اش با جاعل و می‌خواهیم ببینیم آیا ذات مرتبه قبلی جاعل مرتبه بعدی است یا فقط امکان جعل مرتبه بعدی است؟ سخن در همین فرض است. این فرض است که ما می‌گوییم مرتبه قبلی امکان مرتبه بعدی است. بعضیها همین‌طور بی‌توجه می‌گویند حرکت ذاتی فلان شئ است، بدون اینکه معنای حرکت را به درستی تعقل کنند. حرکت که یک امر انتزاعی عقلی مانند زوجیت برای اربعه نیست که هرگاه ما اربعه را در ذهنمان تصور کنیم زوجیت نیز بالضرورهٔ برایش انتزاع شود.

می‌شود، همه به همین غلط و اشتباهی که در اینجا ذکر کردیم برمی‌گردد، و این تضادی که با تحلیل فلسفی می‌توانیم به آن برسیم هیچ‌گاه نمی‌تواند محرک باشد.

طرح علمی مسأله تضاد

اما اگر مسأله را با بیان فلسفی مطرح نکنند، بلکه از راه تجربی و علمی پیش بیایند و بگویند تجربه‌های عینی نشان داده است که هر چیزی که وجود پیدا می‌کند بالقوه در آن، چیزی وجود دارد که ساختمان شئ را خراب می‌کند، و در کنار نظریه شیخ که فرسودگی و مرگها را به دلیل وجود محامل بیرونی می‌داند و نظریه مرحوم آخوند که فرسودگی و مرگ را به دلیل رها کردن صورت ماده و نفس بدن را می‌داند، نظریه سومی ادعا کنند و بگویند تجربه‌ها نشان می‌دهد که ساختمان عالم چنین است که همیشه دو عامل در آن واحد در شئ هست، یکی سازنده است و دیگری مخرب، فی المثل مانند عامل سرطان است که در درون شئ رشد می‌کند و رشد آن در جهت تخریب شئ است، یا مثل جوجه و تخم‌مرغ است که معمولاً مثال می‌زنند و می‌گویند که جوجه در درون تخم‌مرغ رشد می‌کند و تخم‌مرغ را از بین می‌برد و بعد خودش به صورت موجود زنده در عالم باقی می‌ماند؛ از اینها می‌پرسیم آیا جوجه به خودی خود در درون تخم‌مرغ رشد می‌کند و تخم‌مرغ به طبیعت خودش این ضد مخرب را در درون خودش می‌پروراند؟ یا این رشد در اثر عامل بیرونی است؟ بدون شک به تأثیر عامل بیرونی است چون اگر به تخم‌مرغ از بیرون حرارت نرسد جوجه را در درون خود نخواهد پروراند و جوجه به وجود نخواهد آمد.

از این گذشته، این حرفی که می‌گویند وقتی جوجه در تخم‌مرغ رشد کرد، دیگر وضع موجود برای آن مناسب نیست، لذا نوک می‌زند و پوست را می‌شکند و بیرون می‌آید، آیا کلیت دارد و در همه چیز همین‌طور است؟ آیا رشد نطفه در رحم و رشد گیاهها به همین نحو است که به یک مرحله‌ای می‌رسد که وضع موجود برایش مناسب نیست و می‌زند و می‌شکند و بیرون می‌آید؟ یا نه، رشد آنها به طور مداوم و منظم صورت می‌گیرد؟ بدون تردید شق دوم صحیح است و یک حرکت مداوم و منظم است نه انقلاب، و بر فرض اینکه قبول کنیم همه چیز تخم‌مرغ‌وار رشد می‌کنند و به وجود می‌آیند، باز جای این سؤال باقی است که آیا در این موارد تضاد علت حرکت شده

است یا حرکت علت تضاد؟ خود این آقایان هم قبول دارند که شئ ضد خودش را بالقوه دارد، و این ضد باید رشد کند تا شئ (تز) را از بین ببرد، پس خود این تضاد درونی معلول یک حرکت عمومی است، نه اینکه تضاد حرکت را ایجاد کند. ولو اینکه خود این تضاد هم منشأ یک تغییر و حرکتی بشود ما نمی‌توانیم تضاد را در کل عالم، اصل بگیریم و بعد بگوییم این تضاد است [که] حرکت را در عالم ایجاد می‌کند.

اگر هگل این حرف را می‌زد، برای این بود که معقول و محسوس را یک چیز می‌دید و در انتزاع ذهنی خودش اشتباه کرده بود و می‌گفت: هستی هست، ولی هستی مطلق عین نیستی است، پس نیستی از هستی انتزاع می‌شود. بعد می‌گفت: در عالم عین هم نیستیها از هستیها انتزاع می‌شوند.

هگل حرفی می‌زد که از ریشه خراب بود، ولی با پذیرفتن آن مبنای نادرست می‌توانست چنین چیزهایی بر آن بنا کند و این گونه سخنهای نامربوط بهم ببافد و بگوید در عالم عین نیز مانند عالم ذهن حرکت از تضاد انتزاع می‌شود نه تضاد از حرکت. می‌گفت: شدن از تضاد انتزاع می‌شود. می‌گفت اولین مقوله‌ای که ذهن آن را وضع می‌کند مقوله هستی است، در مرحله بعد ذهن می‌بیند که هستی مطلق وجود ندارد، لذا حکم می‌کند که هستی نیست (و از همینجا روشن می‌شود که هگل اصالة الماهیتی فکر می‌کرده است و اینکه بعضیها می‌گویند هگل هم اصالت وجودی فکر می‌کرده اشتباه است)، پس نیستی عارض هستی شده و نیستی از هستی انتزاع می‌شود. بعد می‌گوید: همین‌قدر که نیستی در هستی وارد شد هستی شد نیستی، پس هستی در عین اینکه هستی است نیستی است، و از اینجا ذهن مقوله «شدن» را انتزاع می‌کند، پس حرکت منتزع از هستی و نیستی است، و لذا درست است که گفته شود هستی و نیستی وقتی در یکدیگر فرو می‌روند حرکت انتزاع می‌شود. بنابراین اگر آن انتزاعات ذهنی او درست می‌بود «شدن» معلول تضاد بود ولی اینها که این حرف را قبول ندارند (و اساسا هم درست نیست)، پس چطور می‌توانند بگویند حرکت ناشی از تضاد است؟ اینها که تضاد را و همچنین حرکت را یک امر عینی می‌گیرند، چطور می‌توانند حرکت را معلول تضادها بدانند و بعلاوه خود تضادها چگونه توجیه می‌شوند؟ وقتی در عالم جز حرکت چیزی وجود ندارد، خود ناشی شدن ضدی از ضدی و رشد کردن ضد در آن، همه تحت قانون حرکت خواهد بود، پس بنابر قول اینها حرکت باید بر تضاد تقدم داشته باشد نه تضاد بر حرکت.

□

حکمای ما در عین اینکه اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین را محال می‌دانند، در بعضی موارد مسائلی را به شکلی طرح کرده‌اند که گویی در آنجا اجتماع نقیضین یا ضدین را جایز دانسته‌اند، که موارد آن را در درسهای پیش ذکر کردیم و گفتیم آنچه که در این موارد گفته‌اند با حرفهای دیگرشان مخالف نیست، توضیح دادیم که تعبیر را در آن موارد با چه عنایتی گفته‌اند.

مطلب دیگر اینکه قبل از هگل هم بعضی قائل به این بودند که وضع کار عالم براساس این است که هر شئ ضد خودش را به وجود می‌آورد و بعد این دو وضع با هم ترکیب می‌شوند و وضع عالیتری را به وجود می‌آورند، ولی آنها اسم این را دیالکتیک نگذاشته بودند.

ولی هگل آمد همین مثلث را گرفت و آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد. تفسیر دیگران به همین نحو ساده بود که جریان طبیعت به این نحو است که هر وضعی وضع مقابل خود را به وجود می‌آورد، مثل نوعی قانون عمل و عکس‌العمل، بعد از جدال و تنازع میان ایندو، وضع ثالثی به وجود می‌آید. این را دیگران گفته بودند ولی نه آن را دیالکتیک می‌نامیدند و نه به عنوان جمع ضدین و جمع نقیضین تلقی کرده بودند. هگل برای اولین بار تفسیر جدیدی برای این وضع کرد و گفت این همان تناقض است و هر چیزی بالضروره در بطن خودش وضع مقابل خودش را دارد، انکار خودش و نفی خودش را بالقوه دارد.

البته از هگل نمی‌توان پرسید که بالقوه دارد یا بالفعل؟ این سؤال به پیروان مادی او متوجه است؛ چون هگل برای اولین بار این مسأله را طرح کرد که فلسفه برای توضیح جهان است نه تعلیل آن، زیرا با تعلیل نمی‌توان جهان را توضیح داد، و تقریبا می‌خواست بگوید همه تعلیلها را انسان از بیرون به دست می‌آورد و این تعلیلهای بیرونی برای انسان قانع‌کننده نیست؛ مثلا با تجربه به دست می‌آورد که آب در درجه زیر صفر منجمد می‌شود، ولی این مقدار برای توضیح این پدیده کافی نیست، زیرا این سؤال باقی می‌ماند که چرا در این شرایط منجمد می‌شود و مثلا بخار نمی‌شود؟ و همچنین اگر در سلسله علل و معلولات به علهٔ العلل و علت نخستین برسیم باز این

سؤال که چرا علت نخستین علت نخستین شده است مطرح است، چون علت نخستین نمی‌تواند خودش را توضیح دهد.

ولی مسائلی ما داریم که منطقا برای انسان حل می‌شوند و عقل درک می‌کند که باید چنین باشد و نمی‌تواند چنین نباشد چون عقل به جریان واقعی آن پدیده رسیده است زیرا عقل عین واقعیت است و از واقعیت جدا نیست. هگل برای این گونه مسائل به ضرورتهای منطقی مثال می‌زند. مثلا اگر این، خط است و هر خطی کمیت است پس این کمیت است. این ضرورت عقلی است یعنی با فرض اینکه این، خط باشد و هر خطی کمیت باشد، بالضروره باید این، کمیت باشد و این، دلیل است نه علت؛ و فرق دلیل و علت این است که نتیجه از شکم دلیل بیرون می‌آید؛ وقتی ما دلیل را تحلیل کنیم و بشکافیم، نتیجه از درون آن بیرون می‌آید و عقل در این گونه موارد خلاف آن را محال می‌داند. هگل حرفش این بود که اشتباه است که ما جریان طبیعت را جریان علت و معلولی بدانیم، بلکه جریان عالم جریان دلیل و مدلولی است؛ و از اینجا بود که قائل به تطابق و عینیت ذهن و خارج بود[1].

پس، از نظر هگل آنتی‌تز از تز و وضع مقابل از وضع [اصلی] استنتاج می‌شود و وضع اولی دلیل است برای وضع ثانوی. بنابراین، این حرف برای هگل معنی ندارد که آیا وضع مقابل بالقوه موجود است یا بالفعل؟ او فقط روی ذهن کار می‌کند و فلسفه خودش را هم عالیترین فلسفه‌ها می‌داند که کل وجود را می‌تواند توجیه کند.

تفاوت مقام ثبوت و مقام اثبات

ما همیشه بین ذهن و خارج در تصورات تطابق قائل هستیم، که مسأله وجود ذهنی است، ولی در مقام تصدیقات عمل ذهن را متطابق با عمل خارج نمی‌دانیم (البته این محاسبه در کلمات حکمای ما نشده است و باید بشود ولی بالاخره معلوم است که قائل به تطابق نیستند) و هیچ وقت یک حکیم اسلامی نمی‌گوید که عین

---

۱. سؤال: خطاها را او چگونه توجیه می‌کند؟

جواب: او می‌گوید عقل هیچ وقت خطا نمی‌کند، تمام خطاها را همان جریان دیالکتیک می‌داند و همان مسأله نسبی بودن حقیقت در اینجا پیش می‌آید. لذا از نظر او تمام فلسفه‌ها درست بوده و تکامل فلسفه‌ها نمودار تکامل عالم هستی محسوب می‌شود.

عملیات صغری و کبری و نتیجه که در ذهن تشکیل می‌شود، در خارج وجود دارد، بلکه می‌گویند مقام ثبوت یک مقام است و مقام اثبات مقام دیگر، و این دو مقام احیانا متطابق است (آنجا که از علت به معلول پی می‌بریم) و احیانا جریان مقام اثبات و مقام ثبوت معکوس است (وقتی که در مقام اثبات آن شیئی علت است که در مقام ثبوت معلول است).

پس هگل که می‌گفت هر وضعی وضع مقابل خودش را به وجود می‌آورد، یعنی استنتاج می‌شود و از نتیجه شدن وضع دوم از وضع اصلی، وضع سوم به وجود می‌آید و ترکیب عقلی می‌شود، و تمام این جریان عقلی الگوی خارج است و اولین مقوله را مقوله هستی می‌دانست و می‌گفت «هستی محض» نیست و فورا می‌گفت که از هستی نیستی استنتاج می‌شود (مثل هر اصالة الماهیتی که وجود را امر اعتباری می‌داند و هستی نامتعین را مساوی با نیستی می‌داند) و نیستی در درون هستی راه می‌یابد، پس عقل اول هستی را تصور می‌کند که وضع اصلی و تز است، بعد وضع مقابل یعنی نیستی در برابرش پیدا می‌شود و در اثر پیدا شدن وضع مقابل در برابر هستی و ترکیب شدن آندو «شدن» به وجود می‌آید که همان حرکت و صیرورت است؛ از نظر او در «شدن» هستی و نیستی که نقیض هم هستند در یکدیگر حل شده‌اند.

به این شکل، هگل آمد تناقض را در مفهوم دیالکتیک وارد کرد و گفت دیالکتیک عبارت است از جمع شدن نقیضها و حل شدن و ترکیب آنها با یکدیگر، و گفت دو نقیض تا ترکیب نشده‌اند با هم نقیضند ولی در مرحله بالاتر نقیضها با هم آشتی می‌کنند، که البته از نظر ما روشن است متضادهایی که با هم ترکیب می‌شوند و با هم آشتی می‌کنند، متضادین باب تقابل نیستند بلکه متضادین باب شرور هستند و هگل اینها را با هم خلط می‌کند.

بنابراین، کاری که هگل کرده است، این نیست که تضاد را در استدلالها وارد کرده باشد تا سبب پیشرفت استدلال شود، بلکه کار هگل این است که اولًا دیالکتیک سقراط را قانون طبیعت دانست نه فقط قانون استدلال که به ذهن و فکر مربوط می‌شود؛ ثانیاً دیالکتیک را به جنگ نقیضها و جمع آنها در مرکب و آشتی آنها تفسیر کرد، که احدی قبل از او این حرف را نزده بود. ولی به هر حال آنچه که در میان متأخرین از فلاسفه اروپا مختص به هگل است این است که او هر سنتزی را واقعاً سازش نقیضها می‌داند.

وجوه اشتباه هگل از نظر ما

با بیانی که در درسهای پیش گذشت روشن می‌شود که این حرف چه اشتباه بزرگی است. از نظر ما با اینکه در «شدن» اجتماع وجود و عدم است، در عین حال اجتماع نقیضین نیست.

اشتباه دیگر هگل این است که رابطه‌ای را که میان متضادین در باب شرور هست با رابطه‌ای که میان متضادین در باب تقابل وجود دارد اشتباه کرده است. حکمای ما قائلند که در هر مرکبی عناصر با یکدیگر می‌جنگند و در نهایت امر پس از کسر و انکسار با هم آشتی می‌کنند، و عناصر را با هم متضاد می‌دانند برای اینکه هر کدام دارای طبیعتی است متضاد با طبیعت دیگری، مثلاً آب بارد است و رطب و آتش حارّ است و یا بس، این عناصر وقتی با یک فرمول و شرایط خاصی با یکدیگر در یک جا قرار بگیرند، روی یکدیگر اثر می‌گذارند و هر کدام از خاصیت خود به دیگری می‌دهد و کسر و انکسار می‌کنند و در نهایت امر یک حالت تعادل و به تعبیر قدمای ما «مزاج» به وجود می‌آید که هیچکدام از این عناصر نیست و در عین حال همه آنها هم هست، و وقتی مزاج جدید به وجود آمد طبیعت آماده می‌شود که صورت بپذیرد و در نتیجه یک مرکب به وجود می‌آید. پس پیدایش مرکبها نتیجه تضاد عناصر و جنگ آنها و آشتی نهایی آنهاست، ولی این کجا و تضاد و تناقض در باب منطق کجا. این حرفی بود که هگل آورد. بعد مارکسیستها این حرف را گرفتند و به قول خودشان پوسته‌های ایده‌آلیستی [فلسفه هگل] را دور ریختند و هسته‌های ماتریالیستی‌اش را گرفتند؛ دیالکتیک را گرفتند و مسأله وحدت ذهن و عین را هرچند صریحا نفی نکردند ولی اساس فلسفه‌شان بر انکار آن است.

اختلاف دیگر اینها با هگل این است که او محرک تاریخ را به تعبیر خودش ایده مطلق می‌دانست و قائل بود که جریان دیالکتیک در نهایت امر منتهی می‌شود به یک سنتزی و مرکبی که مطلق است که از نظر او همان خداست، ولی در ضمن حرفهایش به چیزی قائل بود که بزرگترین مستمسک برای مادیین بعد از او مخصوصاً مارکسیستها شد؛ او معتقد بود که دستگاه دیالکتیک خودسان و مستغنی از بیرون خودش است و این جریان در داخل دستگاه دیالکتیک رخ می‌دهد. «هستی» از درون

خودش (ذاتاً) «نیستی» می‌شود، بعد «شدن» می‌شود و تمام این دستگاه دیالکتیک با یک ضرورت ذاتی پیش می‌رود. مادیین آمدند گفتند جریان طبیعت یک جریان دیالکتیکی است و از ترکیب هستی و نیستی حرکت به وجود می‌آید، پس حرکت ناشی از تضاد درونی است و حرکت عالم از درون خود عالم توجیه می‌شود نه از بیرون، پس اینکه متافیزیک می‌خواهد حرکت را از بیرون و با محرکی بیرونی توجیه کند و سراغ محرک اولی می‌رود براساس این است که حرکت را نیازمند به عاملی بیرون از خودش می‌داند، در صورتی که دیالکتیک ثابت کرده است که حرکت مولود و معلول تضاد درونی خود اشیاء است.

این همان حرفی است که قبلًا درباره‌اش زیاد بحث کردیم و گفتیم این از مواردی است که اینها نه تنها پوسته‌های ایده‌آلیستی فلسفه هگل را دور نریخته‌اند بلکه خیلی محکم به آن چسبیده‌اند، زیرا بی‌نیاز بودن حرکت از محرک بیرونی تنها با پوسته‌های ایده‌آلیستی هگل و تطابق جریان واقع با استنتاجهای عقلی جور درمی‌آید، چون در این صورت است که جریان خارج مانند ذهن ضروری و بی‌نیاز از علت است. ولی اینها در عین اینکه مدعی هستند پوسته‌های ایده‌آلیستی هگل را دور ریخته‌اند، می‌خواهند آن را بگیرند.

اینها اگر پوسته‌های ایده‌آلیستی فلسفه هگل را دور بریزند، ناچارند حرکت را به نحوی توجیه کنند که فلاسفه قبل از هگل توجیه می‌کردند. اینها می‌گویند هر چیزی نقیض خودش را دارد. اگر مطلب مربوط به عالم عین شد، باید پرسید بالفعل دارد یا بالقوه؟ اگر بالقوه دارد، آیا بالفعل شدنش عاملی دارد یا ندارد؟ وانگهی، خود تبدیل شدن قوه به فعل نوعی حرکت است، پس تضاد از حرکت به وجود می‌آید نه حرکت از تضاد. وقتی یک شیء ضد خودش را در بطن خودش دارد و بعد این ضد از صورت بالقوه به صورت بالفعل درمی‌آید و نزاع و کشمکش بین آنها درمی‌گیرد، وقتی که از بالقوه بالفعل می‌شود، این خودش نوعی حرکت است، پس تضادها ناشی از حرکتهاست.

در عالم ذهن که مفاهیم از یکدیگر استقلال دارند این حرفها قابل فرض است. ذهن انسان بسیاری از مفاهیم را تکثیر می‌کند در صورتی که در خارج کثرتی نیست، مثل جنس و فصلها در نوع. جنس که از فصل جدا نیست و فصل هم از جنس. ذهن وقتی یک ماهیتی را به عالم خودش می‌برد آن را به مفاهیم زیادی تکثیر می‌کند. خود

هگل هم از هستی و نیستی و شدن به جنس و فصل و نوع تعبیر می‌کند، منتها او با یک جمله خودش را از همه این گرفتاریها خلاص کرده و گفته است این مسأله که شما میان ذهن و خارج اختلاف قائل هستید و می‌گویید این تحلیلها مربوط به ذهن است و به خارج ارتباطی ندارد، خارج و ذهن ما نداریم، هرچه که در ذهن است در خارج هم عین همان است. تمام آنچه که ما معقول ثانی می‌دانیم مانند جنس بودن و فصل بودن و امثال آن، و مقولاتی که ارسطو برای امور عینی آورده او مدعی است که در خارج هم هست. او تمام معقولات ثانیه ذهنی را هم جزء مقولات شمرده، چون برای او ذهن و عین از هم جدایی ندارند. پس هگل می‌تواند دم از بی‌نیازی از علت بیرونی بزند، چون او جریان خارج را عین همان جریان ذهنی می‌داند و مدعی است که عین همان استنتاجهایی که بین مفاهیم ذهنی هست در خارج هم وجود دارد و حقایق از یکدیگر بالضروره نتیجه می‌شوند؛ مثلاً ذهن هستی را یک چیز می‌بیند و نیستی را چیزی در مقابل آن که از آن استنتاج می‌شود.

خلاصه اینکه هگل می‌تواند چنین حرفی بزند و بنابر اصل او ایرادی هم به او وارد نیست و اگر اشکالی هست به همان اصل غلطش است. ولی این آقایان که به آن اصل قائل نیستند و ذهن را انعکاس خارج می‌دانند و می‌گویند فلسفه ما فلسفه علمی است، چطور می‌توانند بگویند حرکت معلول تضاد درونی است؟ چطور ضدی که بالقوه در شیئ هست از بطن آن بیرون می‌آید، مثلاً یک طبقه که وجود دارد طبقه دیگر که ضد آن است در بطن آن رشد می‌کند و جنگ و ستیز میان آندو درمی‌گیرد؟

پس اگر قبول هم بکنیم که جریان طبیعت بر این اساس (سه پایه‌ای) هست باز تضاد دیالکتیکی باید با اصل حرکت توجیه شود و باز حرف الهیون سر جای خودش هست که قانون اصلی عالم حرکت است ولی این حرکت بر این اساس است که شیئ با حرکت به وجود می‌آید، با حرکت که به وجود آمد نطفه فنا و نیستی خودش را در درون خودش رشد می‌دهد و بعد نفی می‌شود و شیئ دیگر به وجود می‌آید، و همچنین. پس باز قانون اصلی، حرکت است و تضاد مسیر آن، و باید دید حرکت نیازمند به محرک هست یا نه؟ پس باز تمام حرفهای الهیون سر جای خودش باقی است و سر و صدای محرک درونی بیهوده و باطل است.

□

ضمن بحثهای گذشته چند مطلب دانسته شد، یکی اینکه: اساساً تضادی که آقایان قائل هستند، به فرض اینکه درست باشد، نقض‌کننده قانون امتناع اجتماع نقیضین نیست. البته ممکن است سؤال شود که چه اصراری هست که این قانون نقض نشود و آیا یک نوع تعصب نسبت به آن وجود دارد؟

جواب این است که نه، تعصبی در کار نیست، مقصود پی بردن به واقع امر و درک حقیقت است و اهمیت این اصل و قانون و نقش عمده و زیربنایی آن برای تمام علوم می‌تواند علت اصرار ما بر دست نخوردن و نقض نشدن آن باشد زیرا با فرو ریختن این قانون تمام کاخ با عظمت علوم ما- نه تنها فلسفه حتی علومی مانند فقه و اصول- فرو خواهد ریخت. اینها هم چنین ادعایی دارند، می‌گویند تمام این علوم بر پایه منطق ارسطویی بنا شده است و آن هم به نوبه خود براساس این اصل تنظیم شده است و چون این اصل فرو ریخت پس همه کاخ با عظمت علوم ماوراء الطبیعی فرو خواهد ریخت. ما می‌خواهیم بگوییم نه، چنین چیزی نیست و شما در عالم خیالتان دچار چنین اشتباهی شده‌اید نه اینکه در این زمینه چیزی کشف کرده باشید.

مسأله دوم این است که: این تضادی که اینها قائلند، براساس طرحی که هگل ریخته است، تضاد و تناقضی است که از درون اشیاء برمی‌خیزد، یعنی تضاد بیرونی نیست؛ هر چیزی نفی خودش از درونش برمی‌خیزد، که هگل این را روی معانی و مفاهیم پیاده می‌کرد و همین معانی و مفاهیم را معیار خارج هم می‌گرفت. ولی مارکسیستها این را در ماده پیاده می‌کنند و معتقدند هر امری و هر واقعیتی ضد و نقیض خود را در درون خودش دارد.

راجع به این هم گفتیم که این اصل چیزی نیست که علم آن را تأیید کند و قبول داشته باشد که تمام جریانهای عالم بر این اساس است. با چند مثال که در موارد خاصی گفته شده است نمی‌شود این موضوع را به عنوان یک اصل کلی قبول کرد.

فرق دیگر اینکه تضادی که اینها می‌گویند، اگر درست باشد، یک قانون طبیعی و ذاتی است یعنی هر چیز بالطبیعه ولو قطع نظر از هر چیز دیگر به سوی نفی و انکار خود می‌رود و نفی و انکار خود را می‌پروراند؛ ولی تضادی که فلاسفه ما می‌گویند از نوع

امور جزئی و اتفاقی است که لازمه طبیعت کلی هیچ چیزی نیست ولی لازمه طبیعت جزئی و به عبارت دیگر لازمه دو جریان مستقل هست. پس تضاد دیالکتیکی بر فرض صحت لازمه طبیعت کلی وحدانی اشیاء است برخلاف تضاد غیر دیالکتیکی که لازمه طبیعت جزئی و لازمه مجموع دو جریان است.

مطلب سومی که از مباحث قبل دانسته شد این است که بر فرض صحت چنین چیزی (برخاستن ضد از درون شئ)، آن نتیجه بزرگ الحادی که از آن می‌گیرند مسأله بی‌نیاز بودن حرکتها از یک علت بیرونی است زیرا می‌گویند همان تضاد درونی منشأ حرکت است، بنابراین حرکت هر چیزی را تضاد درونی آن به وجود می‌آورد و نیازی به عامل ماوراء الطبیعی ندارد.

در مورد این حرف هم گفتیم که اگر ما حرفهای هگل مخصوصاً دو اصل بزرگ او را قبول کرده بودیم که می‌گفت توضیح عالم براساس علیت صحیح نیست بلکه یگانه راه توضیح و تفسیر عالم براساس استنتاج نتیجه از دلیل است، و آنچه که در ذهن هست عیناً در خارج هست و ذهن و خارج یکی است، اگر این اصول را می‌پذیرفتیم و اگر استدلال او را خالی از مغالطه می‌دانستیم که نیست (زیرا قبلاً گفتیم نفس آن استدلال و استنتاج که هستی نیست، پس هستی نیستی است و هستی که عین نیستی است حرکت است، غلط است) می‌توانستیم حرکتها را بی‌نیاز از محرک بیرونی بدانیم چون در این صورت عین استنتاجها و ضرورتهای ذهنی در خارج نیز هست و همان‌گونه که استنتاج مفاهیم ذهنی از یکدیگر ضروری است مثلاً هستی بالضروره منتهی به نیستی می‌شود و نیستی از آن استنتاج می‌شود، جریان عالم خارج نیز چنین است.

ولی اینها نظر هگل را قبول ندارند و این قسمت از فلسفه او را پوسته‌های ایده‌آلیستی می‌دانند و مدعی هستند که آن را دور ریخته‌اند و فلسفه‌شان براساس علت و معلول است نه دلیل و نتیجه و لذا اینها تضادها را به منزله علت حرکت می‌دانند. هگل که تضاد را علت حرکت نمی‌دانست، تضاد هستی و نیستی را اجزاء تشکیل دهنده حرکت می‌دانست [که به منزله] دلیلهای این نتیجه هستند و به منزله جنس و فصل حرکت می‌باشند. ولی اینها تضادها را علت حرکت می‌دانند، لذا همینجا مچشان گرفته می‌شود و می‌گوییم آیا می‌شود حرکت را با تضاد تعلیل کرد یا باید تضادها را با حرکت تعلیل کنیم؟

اینها می‌گویند هر چیزی در درون خودش نطفه نیستی خودش را دارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا نطفه نیستی خودش را بالقوه دارد یا بالفعل؟ اگر بگویند بالفعل دارد، معنایش این است که هر چیزی که به وجود می‌آید، از ابتدا دو چیز به وجود می‌آید که دو امر متقارن با یکدیگرند. ولی اینها که این را قبول ندارند، پس ناچار باید بگویند که شیئ نفی خودش را در بطن خود دارد و تدریجا آن نفی و انکار در درون خودش رشد می‌کند و بعد از جدال و نزاع بین شیئ و ضدش، شیئ از بین می‌رود، کهنه از بین می‌رود و نو باقی می‌ماند. خود تعبیر «نو و کهنه» دلیل بر این است که ضد شیئ بعداً متولد می‌شود و رشد می‌کند؛ اگر همزاد با شیئ بود تعبیر نو و کهنه معنی نداشت. پس رشد کردن ضد در درون شیئ، چیزی جز حرکت و تغییر نمی‌تواند باشد و قهراً مسأله نیاز به محرک به قوه خود باقی است و باید بررسی کرد که آیا حرکت همیشه نیازمند به محرکی بیرون از ذات خودش است؟ و اگر هم نتوانیم این را ثابت کنیم، در هر صورت حرف اینها کاری از پیش نبرده است.

تضاد به معنی تصادم

مطلب دیگری هم در اینجا هست که باید ذکر شود و با ذکر آن بحث تضاد به پایان می‌رسد و آن اینکه:

تضاد به معنای دیگر را دیگران (غیر مارکسیستها) و ما قبول داریم، عالم ما عالم تضادها و اختلافهاست؛ مسأله تضادها و اختلافها و جنگ و ستیزها از مهمترین مسائلی بوده که از قدیم الایام فکر بشر را متوجه خود ساخته است.

در این زمینه به طور کلی سه نظریه میان متفکران پیدا شده است:

نظریه اول: نظریه ثنوی

یک نظریه همان نظریه معروف ثنوی است که مدعی است در عالم دو نظام در کنار یکدیگر وجود دارد: نظام توافقها و سازگاریها و نظام تضادها و ناسازگاریها. تا آنجا که نظام عالم نظام توافقها و تجاذبها و سازگاریهاست، نظام، نظام خیرات و بایستنی‌هاست و تا آنجا که نظام، نظام ناسازگاریها و تدافعهاست، نظام شرور و

نبایستنی‌هاست. خیر آن چیزی است که باید باشد و شر آن چیزی است که نباید باشد و عالم ما ترکیبی است که از این دو جنس بافته شده است، دو جنس متباین و متخالف، جنس خیرات و سازگاریها و جنس شرور و ناسازگاریها.

این نظر در باب خیرات و شرور، اندیشه‌ها و احساسهای مختلفی را برانگیخته است که یکی از آن اندیشه‌ها همان فکر ثنوی درباره مبدأ عالم است. از نظر اینها چون عالم یکدست نیست نمی‌تواند یک مبدأ داشته باشد، اگر یک مبدأ می‌داشت یکدست بود.

دیگران هم اگر به ثنویت کشیده نشدند، یا به الحاد کشیده شدند و یا به لا ادری‌گری و بدبینی. از [علل] عمده الحاد در دنیای گذشته و حال همان وجود تضادها و در نتیجه نامطلوب [دانستن] نظام عالم است. راسل و غیر راسل در سخنانشان خیلی بر این موضوع تکیه می‌کنند و می‌گویند این جهان یک چیز جالب و مطلوبی نیست که انسان غصه‌اش را بخورد.

از همینجاست که عده‌ای، چه به زبان جد و چه به لسان شوخی، آرزو می‌کنند که ای کاش این عالم نمی‌بود (داستان آن دیوانه‌ای که پی خدا می‌گشت تا به او بگوید: ای مرد حسابی!! مگر مجبور بودی ۱۸ هزار عالم و ۱۸ هزار آدم خلق کنی که در اداره‌اش معطل بمانی؟).

در اشعار شعرای بدبین هم این مطلب زیاد آمده است:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان   برداشتمی من این فلک را زمیان
از نو فلکی چنان همی ساختمی   کآزاده به کام دل رسیدی آسان

پس در این نظریه، در عالم توافقها و عدم توافقها، سازگاریها و ناسازگاریها هست که سازگاریها باید باشد و ناسازگاریها نباید باشد ولی متأسفانه این پارچه عالم را از این دو جنس بافته‌اند، جنس بایستنی و جنس نبایستنی، مثل پارچه ابریشمی که نخ پنبه‌ای با آن مخلوط کنند که انسان می‌گوید حیف که نخ در آن داخل شده است.

نظریه دوم: نظریه ارسطو

نظریه دیگر نظریه معروف ارسطویی است و آن این است که اساس کار عالم را

سازگاریها و توافقها تشکیل می‌دهد و تضادها و ناسازگاریها امور اقلّی و طفیلی است که لازمه این نظام هم هست.

این نظریه متضمن دو مطلب است: یکی اینکه چاره‌ای نیست از وجود این تضادها؛ اگر این تضادها نباشد خود متضادها نباید باشند و نبود متضادها مساوی با نبودن عالم است، تضادها لازم لاینفکّ نظام عالم و شرور لازم لاینفکّ خیرات است. دیگر اینکه تضادها یک نقش اساسی در نظام عالم ندارند، یک سلسله امور طفیلی و اقلّی هستند که لازم لاینفکّ نظام عالم می‌باشند. این نظریه هم مثل نظریه اول قبول می‌کند که نقش تضادها نقش نبایستنی است، ولی چون پای مصلحت اهم در میان است، امر دائر است بین اینکه این شرور اقلّی نباشند و همه توافقها و سازگاریها هم نباشند و اینکه این شرور اقلّی در کنار سازگاریها و توافقها باشند. قهراً شقّ دوم را باید پذیرفت. پس در اینکه نقش [شرور] منفی است هر دو متوافقند، فرقشان در این است که نظریه قبلی قبول نداشت که شرور لازم لاینفک هستند و نیز اقلّی بودن آنها را قبول نداشت بلکه می‌گفت شرور در بافت عالم داخل است.

نظریه سوم: نظریه خلاقیت تضادها

نظریه سوم این است که تضادها در ارکان عالم دخالت دارد و برخلاف دو نظر قبل نقش تضادها را منفی نمی‌داند و می‌گوید: اگر یک روزی آرزوهای خیام مآبانه تحقق یابد و تضادها و ناسازگاریها از میان برود، آن روز است که عالم تنوع و زیبایی و احیاناً حرکت خویش را از دست خواهد داد. تنوع و زیبایی، بستگی به تضادها دارد زیرا اگر تضاد و اختلاف نباشد همه عالم می‌شود یک سلسله امور متشابه که نمی‌توانند روی یکدیگر اثر بگذارند. تا اختلاف و تضاد نباشد و روی یکدیگر اثر نگذارند اشیاء به همان حالت اولشان باقی می‌مانند. مثلًا اگر عالم را خداوند از صد یا دویست عنصر خلق کرده باشد و با هم اختلاف نداشته باشند، از ازل تا به ابد این عناصر به یک حالت در کنار یکدیگر باقی خواهند ماند و التقاء ساکنین می‌شود. پس باید این ناسازگاریها و اختلافها باشد تا منتهی به سازگاری در سطح عالیتر بشود.

از همین جا می‌توانیم پی ببریم که تضاد چگونه باعث حرکت می‌شود و نقش

تضاد چیست، آیا نقش تضاد نقش عامل محرک است یا نقش عاملی که رفع مـانع از حرکت می‌کند همان‌گونه که فلاسفه ما می‌گویند؟ آنها که می‌گویند: «لو لا التضاد مـا صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد» به این معنی است که اگر ماده حالتی را کـه دارد حفظ بکند نوبت به حالت بعدی نمی‌رسد، به فیض بعدی نمی‌رسد و آن حالت قبلی خودبه‌خود زایل نمی‌شود؛ اگر تضادی در کار نباشد و عوامل دیگری نباشند که ایـن صورت را زایل و فاسد و منهدم کنند صورت دیگری کائن نمی‌شود. حالا اینکه چرا این صورت فاسد بشود، این خودش مسأله‌ای است. اصلًا چـرا پیـری در مـاده پیـدا می‌شود؟ شما که می‌گویید صورت عاشق ماده است و ملائم با اوست چرا او را رها می‌کند تا نوبت به صورت دیگر برسد؟ امثال بوعلی که فلسفه‌شان فلسفه کون و فساد است معتقدند که زوال و فساد صورت از همین راه تضاد است، معتقدنـد کـه چـون صورت به طبع خودش عاشق ماده است و میان آنها تلائم وجود دارد فناها فقط معلول تضادهای بیرونی است؛ یعنی عواملی در خارج وجود دارد که نابود کننده و فرسـوده کننده صورت است و چون آن عوامل خارجی صورت را فاسد می‌کنند صورت دیگر پیدا می‌شود. مثلًا یک ماده صورت گیاهی پیدا می‌کند و قاعدتا نمی‌بایست این صورت زایل شود ولی عوامل خارجی آن‌قدر توی سر آن می‌زنند که آن را از کار می‌اندازند و پیری و فرسودگی پیدا می‌شود؛ یعنی اگر شئ از خارج تحت تأثیر قـرار نگیـرد، هـر ماده‌ای هر فعلیت و هر صورتی را که پیدا می‌کند الی الابد آن فعلیت را خواهد داشت. بنابراین مرگها و پیریها با علل بیرون از شئ توجیه می‌شوند، لهذا اگر انسانی را فرض کنیم که هیچ مزاحمی از خارج برایش پیدا نشود دلیل ندارد که پیری و فرسودگی بر او عارض شده و عمر جاودان نداشته باشد[1].

---

[1]. راجع به منشأ پیری و منشأ مرگ، نظریه امثال بوعلی این است که عوامل بیرونی است که هر موجودی را پیر می‌کند و اگر تضاد عوامل بیرونی [با آن موجود] نبود حالت جوانی و نشاط همیشه باقی بود.

اما مرحوم صدرالمتألّهین که قائل به حرکت در جوهر است با این نظریه مخالف است و قائل است به اینکه مـرگ برای موجود زنده یک حالت طبیعی است و اگر هیچ علتی هم از خارج نباشد تدریجا خود این ماده صورت را رها می‌کند.

وی در جلد چهارم اسفار که بحث مرگ را طرح می‌کند، همین نظریه بوعلی و امثال او را نقل کرده و بعد می‌گوید: نه، ما این مطلب را قبول نداریم، چون بنابر حرکت جوهری خود طبیعت به حسب میل خودش صعود به عالم بـالا دارد و نفس انسان که با بدن همراه است تعلق تدبیری نسبت به آن دارد و در واقع ماده را برای اسـتکمال خـودش استخدام می‌کند و تدریجا وقتی می‌رسد به یک مرحله‌ای که امکاناتش به فعلیت می‌رسد، بعد از آن نیازش قطع

←

پس نظریه سوم برای تضادها نقش مثبت هم قائل است و این نظریه یگانه نظریه‌ای است که الهیون و مادیون جدید در آن توافق دارند و لهذا اینها (مادیون پیرو هگل) به تضاد خلّاق قائلند و در اینجاست که نظر الهیون با آنها یکی می‌شود چون الهیون هم تضادها را آفریننده و دارای نقش مثبت می‌دانند.

پس در مورد تضادها سه نظریه وجود دارد، یک نظریه می‌گوید اساساً تضادها نبایستنی است و ای کاش نمی‌بود؛ نظریه دوم برای تضادها نقش منفی قائل است ولی آنها را لازمه لاینفکّ نظام عالم می‌داند؛ نظریه سوم تضادها و شرور را لازمه خیرات می‌داند ولی نقش آنها را تنها منفی نمی‌داند و برای آنها نقش مثبت هم قائل است و معتقد است اگر تضادها در عالم نبود، تکامل و تنوع و ترکیب هم نبود.

→

می‌شود. یعنی وقتی که قضاء وطر [و رفع نیاز] کرد از بدن، خودبه‌خود آن را رها می‌کند و تعلق تدبیری‌اش از بدن قطع می‌شود و پیری معلول این است که نفس تدریجا تدبیر خودش را از بدن می‌گیرد، و لهذا او می‌گوید که مرگ تدریجی است به این معنی که نفسی که متولد می‌شود از همان «آن» اول به سوی عالم آخرت در حرکت است و علاقه تدبیری‌اش به بدن برای نیازی است که به بدن دارد و بعد به هر اندازه که به فعلیت برسد تدریجا از تعلق تدبیری نفس به بدن کاسته می‌شود؛ یعنی از همان روز اول، پیری برای انسان شروع می‌شود و اگر هم فرض کنیم که او را در یک محیطی قرار دهیم که عامل فرسوده کننده‌ای از قبیل بیماریها و فشارها و بی‌تعادلی‌ها در او اثر نکند باز هم جاودانه باقی نخواهد ماند. البته نمی‌توان تعیین کرد که چقدر باقی خواهد ماند، مثلًا ممکن است صد هزار سال باقی بماند ولی بالاخره نفس بدن را رها خواهد کرد و ذاتا اقتضای خلود در او نیست. ممکن است مرگش به تأخیر بیفتد ولی بالاخره خواهد مرد و به سوی مرگ خواهد رفت، یعنی به سوی یک حیات عالیتر و راقیتر خواهد رفت (زیرا حرکت، حرکت جوهریه است و در حرکت جوهریه نفس نمی‌تواند در این مرحله جوهری باقی بماند، باید به مرحله بالاتر برسد).

ممکن است گفته شود که بنابراین کمّلین باید زودتر بمیرند چون زودتر به فعلیت می‌رسند. پاسخ این است که نه، چون امکان کمال محدود به حدود معینی که ما خیال می‌کنیم نیست و دایره‌اش خیلی وسیع است. بله، اگر در مورد شخص کامل فرض کنیم که به مرحله‌ای برسد که دیگر کمال برایش امکان نداشته باشد همین طور است، ولی حتی نسبت به پیغمبر هم نمی‌توانیم این حرف را بزنیم که مثلًا در اول چهل سالگی از نظر سیر تکاملی‌اش به مرحله‌ای رسیده بوده که دیگر حالت منتظره‌ای نداشته است، بلکه همیشه نسبت به تکاملهای بعدی حالت منتظره داشته است.

ممکن است سؤال شود که اگر چنین است پس چرا می‌میرند و به آن کمالها نمی‌رسند؟

جوابش این است که آن مرگ طبیعی که تحت تأثیر عوامل خارجی انجام نگرفته باشد (و به اصطلاح اخترامی نباشد) شاید اصلا در دنیا وجود نداشته باشد، اغلب و بلکه همه موتها موت اخترامی است؛ موت انبیاء و اولیاء که همیشه همین‌جور است و حتی برخی خواسته‌اند روایت «ما منّا الّا مقتول او مسموم» را بر همین معنی حمل کنند.

ب اصل حرکت

تاریخچه مسأله حرکت

یکی از اصول دیالکتیک اصل حرکت است. راجع بـه حرکـت، تاریخچـه‌ای در کتابهای تاریخ فلسفه ذکر می‌کنند که به طور اجمال در اینجا بیان می‌شود.

یکی از چیزهایی که از قدیم فکر بشر را به خود مشغول داشته است، تغییراتـی است که در عالم مشاهده می‌شود. این تغییرات هم مانند «تضاد» جنبه عمومی داشته و قهراً اذهان را به طرف خود جلب می‌کرده است.

افکار، در میان تغییر و ثبات یعنی اینکه آیا اصـل، ثبـات اسـت و تغییرهـا امـور سطحی و ظاهری و احیانا فریب و خیال است یا اصل، تغییر است و ثبات امر ظاهری و خیالی [در تردید بود].

در فلسفه قدیم یونان- که به تصدیق امروزیها نطفـه همـه فلسـفه‌هـایی کـه در عصرهای بعد پیدا شده در آن دوره وجـود داشـته اسـت- بعضـی فیلسـوفان بیشـتر توجهشان به تغییر بوده است و هراکلیت نماینده این گونه طرز تفکر است. البته از او در این مورد، تنها جمله‌هایی ذکر شده است نه برهان فلسفی، ماننـد جملـه معـروف «هیچ کس در یک رودخانه دو بار آبتنی نمی‌کند» که اشاره به این است که همه چیز در

عالم در حال تغییر و دگرگونی است، و در همین اصل اجتماع وجود و عدم در حرکت (به تفسیر مارکسیستها) این جمله از هراکلیت نقل شده است.

در مقابل، نحله‌های فلسفی دیگری مانند الیائیان و همچنین طبیعیون بودند که تغییر را یک امر عارضی می‌دانستند. پارمنیدس که یک فیلسوف الیائی بود، معتقد بود که «موجود» لازمه‌اش چند چیز است، یکی ثبات و دیگر ازلی بودن و فنا نداشتن. او با یک تحلیل فلسفی می‌خواست استدلال کند که هرچه هست ثبات است و تغییر واقعیت ندارد.

شاگرد او که زنون الیائی و احیاناً «زنون اکبر» از او تعبیر می‌کنند، براهینی بر امتناع وقوع حرکت اقامه می‌کرده است. پارمنیدس فقط از راه تحلیل «موجود» می‌خواست نفی حرکت و تغییر را اثبات کند، ولی زنون براهینی هم بر محال بودن تغییر اقامه می‌کرده است. برهانی از او معروف است که عین آن را متکلمین ما که قائل به «جزء لایتجزّی» هستند اقامه می‌کنند، حالا معلوم نیست آیا از او گرفته‌اند یا صرفاً توارد ذهنین است. در بحث جزء لایتجزّی مثال به بطیئی می‌زنند که سریعی از پی او می‌رفت و به او نمی‌رسید و محال هم هست که به او برسد، چون هر مسافتی منقسم می‌شود به دو قسم و هر قسمی باز منقسم می‌شود به دو قسم، الی غیر نهایهٔ، بنابراین فاصله میان بطئ و سریع را اگر بخواهد طی کند، قبل از طی کردن نیمه دوم باید نیمه اول را طی کند، نیمه اول هم باز تقسیم‌پذیر است و هر قسم آن هم باز تقسیم می‌شود، و چون به طور غیر متناهی تقسیم می‌پذیرد، محال است در زمان متناهی حرکتهای غیر متناهی واقع بشود.

نظریه ذیمقراطیس

بعد از الیائیها مکتب ذیمقراطیس پیدا شد. مکتب ذیمقراطیس حرکت را محال و خیال نمی‌داند بلکه آن را موجود می‌داند ولی در واقعیت اشیاء دخیل نمی‌داند، واقعیت اشیاء را ذرات شکست ناپذیر (اتم) می‌داند که موجودات واقعی همین ذرات هستند ولی این ذرات با یکدیگر جمع و تألیف می‌شوند و از تألیفهای اینها موجودات مرکب به وجود می‌آید، عناصر به وجود می‌آید و در خود ذرات هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شود و ازلا و ابدا به یک حال هستند؛ و این تغییراتی که در عالم می‌بینیم جز

اجتماع و انتزاع و افتراق ذرات چیزی نیست، مانند شنهای بیابان که باد آنها را به شکلهای مختلف درمی‌آورد ولی حقیقتشان ثابت است. پس طبق نظر ذیمقراطیس ماهیت اشیاء تغییر پذیر نیست چون ماهیت اشیاء همان ذرات است و با تألیفهای مختلف ذرات، ماهیت جدید به وجود نمی‌آید مگر ماهیت اعتباری. طبق این نظریه حرکت در عالم هست ولی با حرکت تنها شکلها و ظاهرها تغییر می‌کند و واقعیتها و ماهیتها ثابت است. حتی گفته می‌شود نظریه‌ای که امروزه در مورد رنگها و بوها هست هراکلیت هم به آن قائل بوده و می‌گفته است اساساً رنگی وجود ندارد، ما خیال می‌کنیم که رنگی هست، مجموعه ذرات اگر در یک وضع مخصوصی قرار بگیرند طوری بر انسان تجلی می‌کنند که رنگ و بو و مانند آنها نامیده می‌شوند، و الّا در طبیعت نه رنگ وجود دارد و نه بو و نه طعم. اینها کیفیات ثانوی هستند که وجود واقعی ندارند. این هم یک نظر در مورد حرکت که منکر حرکت نیست ولی آن را هم دخیل در حقیقت اشیاء نمی‌داند.

نظریه ارسطو

نظر بعد که در میان سایر نظرها شاخص است نظر ارسطوست. ارسطو در باب «تغییر» واقعاً یک نظر عمیقی آورد. الیائیها که منکر حرکت بودند، این اصل را آورده بودند که موجود معدوم نمی‌شود و معدوم هم موجود نمی‌شود، همه چیز ازلی و ابدی است، حدوث و فنایی در عالم نیست. برهانی که اینها اقامه کردند بر اینکه موجودی معدوم نمی‌شود و معدومی موجود نمی‌شود این است که: اگر موجودی که معدوم است بخواهد موجود شود، یا معدوم تبدیل به موجود می‌شود و یا موجود موجود می‌شود؛ اگر معدوم تبدیل به موجود شود این که محال است، اگر موجود بخواهد موجود شود این که تحصیل حاصل است و موجود موجود هست؛ پس معدوم محال است موجود شود.

ارسطو آمد آن نظریه قوه و فعل خودش را آورد و گفت هر چیزی قبل از اینکه موجود شود، به اعتباری موجود است و به اعتبار دیگری معدوم، بالقوه موجود است و بالفعل موجود نیست؛ و موجود شدن در طبیعت یعنی تبدیل قوه به فعل، و هیچ امر حادثی از عدم مطلق به وجود نمی‌آید، بلکه از عدم نسبی یعنی وجود بالقوه به وجود می‌آید. از اینجا نظریه «قوه و فعل» و «کون و فساد» ارسطویی به وجود آمد و حرفهای

قبلی منسوخ شد.

طبق حرف ارسطو صورتها حادثند و ماده‌ها حادث نیستند؛ صورتها هم که حادثند بالقوه قبلًا موجودند؛ و به حکم اینکه صورتها حادثند و ماهیت اشیاء هم مرکب از صورتها و ماده‌هاست، و ماهیت اشیاء را ماده محض تشکیل نمی‌دهد (آن طوری که ذیمقراطیس تصور می‌کرد) بلکه اساس ماهیت شئ صورت شئ است نه ماده شئ، پس واقعاً اشیاء در عالم حادث می‌شوند؛ برخلاف آنچه که الیائیها و اتمیستها گفتند، واقعاً جوهرها در عالم کائن می‌شوند چون صورتها در ماده‌ها حادث می‌شوند؛ و همینجا هم مسأله رابطه این صورتها با یک علت ماورای این عالم که ارسطو آورده است روشن می‌شود؛ این صورتها از ماورای این عالم افاضه می‌شود.

ارسطو که قائل به تغییر شد تغییرها را به دو نوع تقسیم کرد: تغییرهای دفعی و تغییرهای تدریجی. تغییرهای تدریجی «حرکت» نامیده می‌شود که در کیفیت و کمیت و أین رخ می‌دهد و تغییرهای دفعی که «کون و فساد» است در جوهر پیدا می‌شود.

جهانی که ارسطو ساخت، تغییر در آن یک نقش اساسی دارد، چه در جواهر که کائن و فاسد می‌شوند و چه در اعراض که اقلّا در سه مقوله آن تغییر واقع می‌شود هرچند که ثبات هم در آنها هست. منتها در جهان ارسطو هم در مجموع ثبات بیش از حرکت حکمفرماست، چون در اعراض تنها در سه مقوله حرکت هست، آنهم گاهی هست و گاهی نیست، در جواهر هم قائل به کون و فساد یعنی تغییرهای آنی و ثبات زمانی است.

بعد از ارسطو حکمای اسلامی هم مانند بوعلی و دیگران همین رأی را داشتند تا می‌رسیم به نظریه ملا صدرا که نظریه حرکت است.

نظریه صدر المتألّهین

در نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین بکلی شکل عالم عوض می‌شود و [عالم سراسر] تغییر است. می‌شود گفت طبق نظریه صدرالمتألهین هم در بعضی مقوله‌ها تغییر نیست مانند پنج مقوله عرضی: «متی» و «ان یفعل» و «ان ینفعل» و «اضافه» و «جده». پس، از نظر صدرالمتألهین هم ثبات نسبی حکمفرما هست. ولی این، ظاهر نظریه ایشان است و اگر دقت شود معلوم می‌شود که ایشان قائل به ثبات در اینها نیست بلکه بعضی از این

مقولات را اصیل نمی‌داند مانند اضافه که تابع طرفین است و اگر طرفین ثابت باشند ثابت است و الا متحرک. بنابراین مقوله اضافه نه ساکن است و نه متحرک، پس ثبات در اضافه نیست و به تعبیر دیگر «اضافه» از معقولات ثانیه فلسفی است و از خودش استقلال ندارد. پس مقوله اضافه که می‌گویند در آن حرکت نیست معنایش این نیست که در آن سکون هست، بلکه از باب این است که این مقوله اصالت ندارد.

اما مقوله ان یفعل و ان ینفعل، در اینها هم ایشان قائل به حرکت نیست از باب اینکه خود ماهیت این مقولات ماهیت حرکتی است و حرکت در مقوله‌ای هست که ماهیتش ماهیت تدریج و حرکت نباشد تا وجودش وجود حرکتی بشود اما ان یفعل یعنی تأثیر تدریجی و ان ینفعل یعنی تأثر تدریجی، پس در ماهیت اینها حرکت اخذ شده است و اگر بخواهد در اینها حرکت باشد لازمه‌اش این است که حرکت در حرکت [باشد که] معنی ندارد. پس در اینها هم ایشان قائل به ثبات نیست، منتها در مقولات دیگر حرکت به نحوه وجود مقوله بستگی دارد ولی در اینها به ماهیتشان.

جده هم مانند اضافه است که بستگی به طرفینش دارد. اما «متی» که هیئت بودن شئ در زمان است، چون زمان یک حقیقت متدرّج الوجود است، قهراً در ذات «نسبت شئ به زمان» هم تدریج خوابیده است و اگر در این هم بخواهد حرکت باشد حرکت در حرکت خواهد بود. پس به بیان مرحوم آخوند اگر در این پنج مقوله حرکت نیست معنایش این نیست که اینها ساکنند، بلکه برمی‌گردد به اینکه یا اصالت ندارند مانند اضافه و جده و یا ماهیتشان ماهیت حرکت است.

پس در فلسفه مرحوم آخوند سکون به این نحو که در بعضی مقولات به طور کلی قائل به حرکت نباشد وجود ندارد؛ بله، ممکن است گفته شود که سکون به نحو دیگری در فلسفه ایشان وجود دارد و آن اینکه در آن پنج مقوله‌ای که قائل به حرکت هستند حرکت را همیشگی نمی‌دانند، مثلًا شیئی که حرکت وضعی یا أینی یا کمّی یا کیفی دارد اینجور نیست که این حرکتها برای آن دائمی باشند. پس، از حرفهای مرحوم آخوند این مقدار از سکون نسبی را می‌توان استنتاج کرد.

آقای طباطبائی اینجا یک حرفی دارند و می‌گویند: اینکه مرحوم آخوند مثل سابقینشان حرکت در حرکت را محال می‌دانند درست نیست و حرکت در حرکت محال نیست، پس مقولاتی که ایشان به علت مشکل حرکت در حرکت قائل به حرکت در آنها نبودند می‌تواند حرکت در آنها واقع شود.

حرف دیگرشان که خیلی باارزش است این است که می‌گویند: در تمام مقولات حرکت به تبع جوهر واقع می‌شود، یعنی از راه حرکتهای محسوسی که در این مقولات هست به حرکت جوهر پی می‌بریم و همینکه ثابت شد در جوهر حرکت هست، اثبات می‌شود که اگر جوهر حرکت بکند محال است که [چیزی] وابسته به آن باشد و حرکت نکند. بنابراین هر جوهری در تمام اعراض خودش به حرکت جوهری در حرکت است. معنای این سخن این است که: آن جسمی هم که در مکان ساکن است در حال حرکت است، منتها دو جور حرکت مکانی داریم، یکی اینکه شئ مکانش را تغییر می‌دهد، دیگر اینکه شئ که خودش در حال تغییر است قهراً مکانی هم که با آن است تغییر می‌کند چون مکان آن جسمی که شئ بر آن قرار گرفته نیست و حرکت انتقالی که شئ می‌کند در واقع حرکت در حرکت است (الشئ المتحرک فی المکان یتحرک فی المکان). بنابراین در تمام مقولات حرکت هست و آنجایی که سکون نسبی مشاهده می‌شود در واقع حرکت بسیط وجود دارد و در موارد دیگر حرکتها مرکب است. بنابراین طبق ظواهر کلام مرحوم آخوند بالاخره یک ثباتهای نسبی وجود دارد، ولی به بیان آقای طباطبائی هیچ ثبات نسبی به آن معنی وجود ندارد و آنجا که ثبات می‌بینیم حرکت بسیط است. البته خود مرحوم آخوند هم در بعضی کلماتش جمله‌هایی گفته است که می‌تواند اشاره به این مطلب باشد هر چند صریح در آن نیست.

پس بنا بر فلسفه ما (فلسفه صدرایی) جهان یکپارچه حرکت است و به تعبیر مرحوم آخوند یکپارچه صیرورت است؛ نه اینکه صائر و متحرک است، بلکه شئ هو عین الحرکة و الصیرورة.

نظر فلاسفه غرب

در نحله‌های غربی که فلسفه ارسطو از راه ابن سینا کم و بیش به آنجا رفته بود، کم‌کم برای حرکت نقش بیشتری در جهان قائل می‌شدند، منتها در زمان دکارت در این حد بود که می‌گفتند «ماده و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم» یعنی بافت این جهان از ماده و حرکت تشکیل شده است و همه انواع، ناشی از حرکتهای مختلف ماده است.

ولی دو عیب در این حرف هست؛ یکی اینکه به دو چیز قائل است: ماده و حرکت، یعنی ماده در ذات خودش چیزی است و حرکت چیز دیگر که ماده با انواع حرکات خودش انواع را در عالم ساخته است، و در واقع این نظریه مانند ذیمقراطیس اختلافها را سطحی و تألیفی می‌داند. ولی چون دکارت روحی است، علاوه بر ماده و حرکت به روح هم قائل است که با ماده و حرکت قابل توجیه نیست، اما بجز روح انسانی همه عالم را جسم و حرکت می‌داند که با تألیفهای مختلف انواع مختلف پیدا کرده‌اند.

بعد از دکارت هرچه علوم پیشرفت کرد نقش حرکت بیشتر جلوه کرد، تا به جایی رسید که برای علم این سؤال مطرح شد که آیا غیر از «موج» چیزی وجود دارد؟ تا می‌رسیم به فلسفه هگل.

هگل با بیانی فلسفی رسید به اینجا که هستی عبارت است از «شدن»، به بیانی که مکررا گذشت. هستی اگر به طور مطلق در نظر گرفته شود به ضد خودش که نیستی باشد منتهی می‌شود و از ترکیب ایندو «شدن» به وجود می‌آید که همه مقولات را در بر می‌گیرد. در اینجا فلسفه غرب هم با بیانی دیگر می‌رسد به اینکه جهان یکپارچه حرکت و شدن است.

بعد می‌رسیم به نظریه این آقایان (مارکسیستها). در اینجا مشاهده می‌شود که اینها به یک بن‌بست دچارند؛ از یک طرف نظر هگل را در مسائلی که منتهی به فلسفه «شدن» شد قبول ندارند و مرتب دم از علمی بودن فلسفه‌شان می‌زنند، در صورتی که علم اساساً قادر نیست که چنین نظریه‌ای را اثبات کند که هرچه در عالم هست مساوی است با «شدن»، این اصل تنها با مبانی فیلسوفانه قابل اثبات است که اینها چنین مبانی‌ای هم ندارند، و تا آنجا که ما دقت کرده‌ایم در کلمات مارکس و انگلس این تعبیر نیامده است که هستی عین «شدن» است، بلکه هرچه آنها گفته‌اند این است که همه چیز متحول و متغیر است نه عین تحول است. «همه چیز عین تحول است» را یا با فلسفه هگل باید توجیه کرد که نه ما قبول داریم و نه آنها، یا باید مبانی حرکت جوهری را که ما قبول داریم پذیرفت. تا آنجا که ما تتبع کردیم، برای اولین بار این تعبیر را لنین به کار برده است. بنابراین، این اصل که اینها می‌گویند «هستی» برابر است با «شدن»، در فلسفه این آقایان دلیل ندارد، نه از علم و نه از فلسفه. اینکه از لنین به این طرف مرتب می‌گویند: «بودن» نیست، «شدن» است، در واقع حرف هگل را

بازگو می‌کنند بدون اینکه مبنای او را قبول داشته باشند.[1]

□

رسیدیم به اینکه این مطلب مورد توافق هر دو طرف (ما و آنها) است که طبیعت هویتی غیر از حرکت و تحول ندارد، و بحث در این بود که آیا از این مطلب باید چنین نتیجه گرفت که عالم بی‌نیاز از ماورای خودش است و یا اینکه نه، طبیعت به حکم همین که یک واحد حرکت است نیازمند به ماورای خودش می‌باشد و متغیر بماهو متغیر نیازمند به ثابت بماهو ثابت است.

طبق فلسفه هگل دستگاه دیالکتیک خودسان و قائم به ذات است و نیازی به بیرون خود ندارد و لذا در فلسفه او صحبت از خدایی که علت عالم باشد نیست، خدا از نظر او ایده مطلق است و داخل در همان دستگاه دیالکتیک است، لذا فلسفه او را به یک معنی می‌توان فلسفه الحادی و منکر خدا (به معنای علت عالم) دانست، و به یک

---

۱. اشکال: ممکن است بگویند عین تحول و «شدن» بودن جهان، اصل است و اصل دلیل نمی‌خواهد، این فرضی است که با آن جهان را توجیه می‌کنیم.

جواب: ولی با اصل متحول بودن هم جهان قابل توجیه است، چه ضرورتی دارد این اصل را بپذیریم و جهان را عین تحول بدانیم؟

– اساساً یعنی چه که جهان عین تحول است؟

جواب: اینها که درباره حرفهایشان توضیح نمی‌دهند، اگر توضیح بدهند و بحث کنند در آن گیر خواهند کرد؛ همین قدر می‌گویند وجود مساوی است با شدن، و اصل این حرف از هگل است و اینها بدون اینکه درباره‌اش فکر کنند همین‌طور حرف او را تکرار می‌کنند. هگل چون جریان ذهن و عین را یکی می‌دانست می‌توانست چنین حرفی بزند ولی اینها که مبانی او را قبول ندارند دلیلشان چیست؟ بر فرض اینکه قبول کنیم اینها هم مانند شرق به این نتیجه رسیده‌اند که جهان عین تحول و حرکت است و شرق و غرب از دو راه به یک نتیجه دست یافته‌اند، بر فرض قبول این مطلب و صرف نظر از اشکالات دلیل نداشتن آنها، مسأله مهم نتیجه‌ای است که از این حقیقت می‌توان گرفت. شرق می‌گوید: به دلیل اینکه عالم عین «شدن» است، عین حادث شدن است، عین حدوث تدریجی است و نیازش به علت ماوراء خود، بیشتر است از آن وقت که ما عالم را «شدن» ندانیم؛ پس به طور قطع عالم دائما در حال آفریده شدن است، یک واحد آفریده است (العالم متغیر و کل متغیر حادث)، در فلسفه ملا صدرا به این شکل درمی‌آید که «کل متغیر عین الحدوث»، ولی آقایان که خیال می‌کنند به این نتیجه رسیده‌اند که عالم عین «شدن» است می‌گویند: چون عالم «شدن» است نیازی به ماورای خود ندارد و خودش خودش را به وجود آورده است، و این مسأله‌ای است که در درس آینده باید بررسی شود.

معنی معتقد به خدا به معنای مثال مطلق و ایده مطلق به شمار آورد. نتایجی که هگل به آنها رسیده است، طبق مبانی او نتایج درستی است و اشکال در مقدمات و مبانی اوست. یکی از مبانی او این بود که کار فلسفه توضیح جهان است نه تعلیل آن، چون تعلیل توضیح دهنده و قانع کننده نیست به دو دلیل: یکی اینکه شئ در سلسله عللش بالاخره به علة العلل منتهی می‌شود و علة العلل خودش بدون توضیح می‌ماند و معلوم نیست که چرا علة العلل علة العلل است. دیگر اینکه علیت یک امر تجربی است و قضیه‌ای که در مورد آن تشکیل می‌شود به اصطلاح ما قضیه وجودی است– که از نوع مطلقه عامّه است– نه قضیه ضروریه منطقی؛ یعنی ذهن از راه تجربه همین‌قدر می‌فهمد که در صورت وجود فلان شئ، فلان شئ هم وجود پیدا می‌کند. این، امر وجودی است نه منطقی. اشکال اول این بود که تعلیل در نهایت امر به بن‌بست می‌رسد چون علة العلل بدون توضیح می‌ماند. اشکال دوم این است که در همان قدم اول، علت نمی‌تواند توضیح دهنده باشد، چون برای عقل هیچ فرق نمی‌کند که مثلًا آب در اثر حرارت بخار شود یا منجمد؛ ولی ما یک سلسله مطالب داریم که واقعاً توضیح است و آن در وقتی است که پای تحلیل به میان بیاید، یعنی مطلبی از بطن مطلب دیگری استخراج و استنتاج شود، ذهن چیزی را از درون چیز دیگر بیرون بکشد و به اصطلاح ما قضیه حقیقیه درست کند نه قضیه خارجیه؛ طبیعت شئ را کشف می‌کند و بعد می‌گوید: اگر بخواهد وجود پیدا کند باید چنین باشد، نمی‌تواند غیر از این باشد. این‌گونه قضایا قضایای تحلیلی است. برهان را هم ارسطو «تحلیل و ترکیب» نامیده است؛ مقدمات، تحلیل است و نتایج، ترکیب.

این‌گونه موارد، استنتاج ذهن است؛ یعنی از نظر ذهن با فرض اینکه مثلًا الف الف باشد نمی‌تواند ب بر آن حمل نشود؛ از طرف دیگر با فرض اینکه ب ب باشد باید ج بر آن حمل شود؛ بعد با فرض اینکه الف الف باشد و ب بر آن حمل شود و ب ب باشد و ج بر آن حمل شود منطقا و ضرورتا باید ج هم بر الف حمل شود، ضرورت در اینجا حکم می‌کند و خلاف آن محال است. ولی چنین ضرورتی چگونه می‌تواند در مورد بخار شدن آب در اثر حرارت وجود داشته باشد و خلاف آن از نظر عقل محال باشد؟ از نظر عقل خلاف آن اصلا محال نیست، چیزی که هست ما تاکنون چنین دیده‌ایم و الّا هیچ ضرورت آن را ایجاب نمی‌کند. هر جا که پای ضرورت منطقی به میان بیاید، چون ضرورت است مناط استغنای از علت است، یعنی اگر چیزی

بالضروره چیزی بود، لعلهٔ نیست، فرض آن کافی است برای اینکه آن چیز دوم باشد (الذاتی لا یعلّل)؛ انسان حیوان است، اگر بالامکان حیوان بود علت لازم داشت ولی چون بالضروره است نیاز به علت ندارد. علیت در جایی می‌آید که رابطه رابطه امکانی باشد نه ضروری. بهترین حرفها را در باب «جعل» قدمای ما گفته‌اند که: «ما جعل اللّه المشمشهٔ مشمشهٔ و لکن اوجدها»؛ گفته‌اند: جعل یا به ماهیت تعلق می‌گیرد یا به وجود؛ به هر کدام که تعلق بگیرد، جعل، جعل بسیط است. جاعل وجود انسان را جعل می‌کند نه اینکه یجعل وجود الانسان وجودا. اگر جعل به وجود تعلق بگیرد به ماهیت هم بالعرض تعلق می‌گیرد به جعل بسیط. جعل مرکب باز به ماهیت تعلق می‌گیرد بالعرض یعنی مجازا و باز به وجود هم تعلق می‌گیرد بالعرض یعنی مجازا. خلاصه اینکه حقیقتا جعل به اینها تعلق نمی‌گیرد و هیچکدام اینها مجعول نیستند چون ذاتی هستند. اینها مربوط به «ذاتی» باب ایساغوجی است. «ذاتی» باب برهان هم همین‌طور است. مثلًا «الانسان ممکن بالضروره» یعنی اگر انسان را فرض کردیم، ممکن بودن لازمه ذات انسان است و الذاتی لا یعلّل.

دیالکتیک از نظر هگل

دیالکتیک در فلسفه هگل یعنی عبور کردن از دلائل به نتایج به ضرورت منطقی. تا آنجا که به ذهن مربوط می‌شود، ما هم قبول داریم که استدلالها عبور از مقدمات است به نتایج به ضرورت منطقی، منتها یک حرف دیگری هم هگل اضافه می‌کند و می‌گوید: فرقی میان ذهن و عین نیست و عملی که برای ذهن قائل هستید که عبور منطقی از دلائل به نتایج می‌کند عینا در طبیعت هم هست و اشیاء در طبیعت به ضرورت منطقی از یکدیگر استنتاج می‌شوند. پس پیدایش نتیجه از مقدمه، ضرورت است، لذا اگر ما بگوییم هگل تضادها را علت حرکت می‌داند در تعبیر مسامحه کرده‌ایم. از نظر او تضادها منتج نتایج هستند بالضرورهٔ، لذا نیاز به علت هم ندارد، چون این انتاج ذاتی است و الذاتی لا یعلّل.

بنابراین فلسفه هگل از راهی به «شدن» و حرکت می‌رسد که دیگر نیازی به علت ندارد، نه اینکه نیاز به علت دارد ولی علت درونی است و ماورائی نیست؛ و طبق مبنای هگل هم مطلب همین‌طور باید باشد، کلام و اشکال فقط در مبنای اوست.

ایرادات وارد بر نظریه هگل

حرف اولش که می‌گفت علت نمی‌تواند توضیح دهنده باشد، دلیل توضیح دهنده است، جوابش این است که: خود علیت که همان لمّیت و از علت به معلول پی بردن است از بزرگترین دلیلهاست، منتها او می‌گفت ما علیت را تنها از راه تجربه می‌توانیم کشف کنیم و وقتی از راه تجربه کشف کنیم، تجربه تنها یک قضیه وجودیه است نه ضروریه. حرفش حرف راستی است، و حرف بسیار بسیار دقیق مرحوم آخوند در باب اتحاد عاقل و معقول اینجا زنده می‌شود. شیخ و دیگران در باب علم باری گفتند که مناط علم او «لمّیت» است، یعنی ذات باری علت تامه است برای موجودات و ذات بازی علم به ذات خودش دارد و علم به ذات خودش که علت موجودات است قهراً علم به موجودات هم هست. جواب دادند که اگر علم همان علم حصولی و ارتسامی باشد که شما می‌گویید، یعنی علم به ماهیات، هیچ علم به ماهیتی نمی‌تواند علم به معلول آن ماهیت باشد و علم باری تعالی محال است علم ارتسامی باشد چون لازمه‌اش این است که علم انفعالی باشد. ولی اگر علم به وجودها باشد نه ماهیتها، علم به حقیقت علت، به حقیقت معلول هم هست و به نحو علم حضوری هم خواهد بود چون وجود علت، وجود معلول است به نحو اتم، به خلاف ماهیت که ماهیت علت عین ماهیت معلول نمی‌تواند باشد چون ماهیتها متباین بالذات هستند. پس علیت و دلیل همیشه دو باب جداگانه نیستند، علیت تجربی و علم انفعالی همین‌طور است ولی علیت وجودی اینطور نیست.

ایراد دومی که به مبنای هگل وارد است، در مورد وحدت عین و ذهن است. مسأله معرفت و شناخت از مسائل بسیار مهم است و مشکلاتی هم در آن هست که احیاناً انسان را به اشتباهات بزرگ می‌کشاند.

دکارت آمد به دو نوع معرفت قائل شد: معرفت عقلی و معرفت حسی، ولی برای معرفت حسی ارزش قائل نشد، گفت یگانه معرفت با ارزش معرفت عقلی است، حواس برای ما ابزار شناسایی نیستند، ابزار عمل هستند و به ماهیت و واقعیت هیچ چیزی از راه حس نمی‌شود نائل شد، فقط از راه عقل می‌توان به واقعیات رسید، عقل هم یک سلسله فطریات دارد غیر وابسته به حس. بعد از دکارت پیروان او آمدند

که آنها را هم مثل دکارت «عقلیون» می‌نامند که ابزار معرفت را فقط عقل می‌دانند.

بعد مکتبی در انگلستان به وجود آمد که از فیلسوفی به نام «جان لاک» شروع می‌شود و بعد فیلسوفان دیگری آمدند و تأکید بر نظریات او کردند. طبق نظر او مطلب درست برعکس است و تمام شناساییها از حس شروع می‌شود و عقل هیچ اصالتی ندارد. این جمله از لاک معروف است که گفت: «هیچ چیزی در عقل وجود ندارد که از راه حس وارد نشده باشد». کار عقل از نظر اینها فقط تجزیه و ترکیب و تجرید و تعمیم فراورده‌های حس است؛ مثل کارخانه‌ای است که ماده خامش از راه حس به آن وارد می‌شود و خودش نمی‌تواند مواد خام ایجاد کند. بنابراین هر فکری که ریشه‌ای از حس داشته باشد می‌تواند حقیقت باشد و اگر ریشه حسی نداشته باشد باطل و خیال است.

بعد از اینها نوبت به هیوم رسید. او آمد تأکید فراوانی بر این مطلب کرد و افکار بشر را مورد تحلیل و بررسی قرار داد و به این نتیجه رسید که بسیاری از افکار مفکرین و فلاسفه ریشه حسی ندارد، لذا بی‌ارزش و دور ریختنی است، حتی مفهوم «علیت» را باید کنار گذاشت چون علیت که محسوس انسان نیست؛ ضرورت، امکان، امتناع، قوه، فعلیت و دهها نظایر آن، همه و همه بی‌ارزش و بی‌اعتبارند چون انتزاع ذهن هستند و ریشه‌ای در حس ندارند.

بعد از هیوم، کانت آلمانی آمد و نظر هیوم را تأیید کرد ولی دید که اگر به آنچه که هیوم آورده است قناعت کند پایه معرفت و شناخت انسان فرو می‌ریزد و دیگر معرفت و علمی در عالم وجود نخواهد داشت. لذا کانت آمد قائل به دو مبدأ برای معرفت شد: یک سلسله معانی و مفاهیمی است که ذهن از خارج می‌گیرد و یک سلسله از معانی و مفاهیم است که ذهن از خود قبلًا دارد. حتی مفهوم زمان و مکان هم محسوس نیست، اینها از قبلیات ذهن هستند. او آمد دوازده مقوله ترتیب داد که این مقوله‌ها مقوله‌های شناخت هستند. مقولات او از نظر ما یا معقولات ثانیه منطقی هستند و یا معقولات ثانیه فلسفی.

کسانی که بعد از کانت آمدند، یک ایراد اساسی بر فلسفه کانت وارد کردند و گفتند لازمه حرف کانت این است که شناخت تنها یک قسمتش با واقعیت ارتباط داشته باشد و بقیه‌اش ساخته خود ذهن باشد، و حال آنکه ما می‌خواهیم شناخت شناخت واقعیت باشد. طبق حرف او آن قسمت از شناخت را که پایه‌اش حس است

می‌توان گفت که مطابقت با واقعیت دارد، ولی آن قسمتهایی که لازمه ساختمان ذهن است، از کجا می‌توان اطمینان پیدا کرد که حکایتگر واقعیت بیرون و شناخت آن باشد. مثلًا کانت علیت را ساخته ذهن می‌داند؛ با قبول این حرف، دیگر از کجا می‌توان اطمینان پیدا کرد که اساساً واقعیتی در عالم بیرون وجود دارد؟ چون از راه علت بودن واقعیت خارجی برای پیدایش مفاهیم در ذهن است که ما به خارج پی می‌بریم، یعنی پیدایش برخی از مفاهیم را در ذهن معلول وجود واقعیت خارجی می‌دانیم و اگر علیت هم ذهنی باشد از کجا می‌توان به واقعیت خارجی رسید؟ اینجاست که نوبت به هگل می‌رسد. حالا ملاحظه کنید که در این شرایط و با این مشکلاتی که در راه شناخت وجود داشت، آیا هگل چاره‌ای جز این داشت که قائل به وحدت ذهن و عین بشود؟

هگل آمد همان مقولات کانت را با قدری تصرف پذیرفت ولی میان ذهن و عین فاصله قائل نشد. با مقدماتی که هگل چید مشکل شناخت که از زمان لاک و هیوم به وجود آمده بود [طبق مبانی او] حل می‌شود[1].

پس اشکال ما به مبنای دوم هگل این است که وحدت ذهن و عین مردود است و مشکل شناخت به اسلوب فلسفه اسلامی باید حل شود. خود اروپاییها هم به هگل اشکال کردند که اگر ذهن و عین یکی باشند خطا دیگر معنی ندارد، چون خطا در واقعیت که متصور نیست، خطا مربوط به ذهن است. بنابر حرف هگل همه معقولات باید درست باشند در صورتی که بسیاری از معقولات نامعقولند.

اشکال دیگر اینکه: ذهن مربوط به انسان است. اگر فرض شود که انسانی در عالم نباشد، دیگر واقعیتی در عالم وجود نخواهد داشت؟ یا نه، انسان خودش واقعیتی است که کشف می‌کند واقعیتهای دیگر را، نه اینکه خودش عین واقعیتهای دیگر است؟

از این اشکالها بالاتر، اشکالی است که به طرز عمل دیالکتیک هگل وارد است و همان قیاسهای ذهنی که تشکیل داده نادرست است.

---

۱. این مسأله شناخت، در فلسفه ما به صورت دیگری حل شده است و در عین اینکه شناخت از یک سلسله عناصر حسی و عناصر عقلی که به صورت معقولات ثانیه در ذهن وجود دارند تشکیل یافته است باز مشکل شناخت حل شده است و رابطه ذهن و خارج هم محفوظ است. این مسأله باید در جای خود بحث شود.

اولین مقوله او مقوله هستی است، می‌گوید: اگر هستی را به طور مطلق در نظر بگیریم و به چیزی نسبت ندهیم عین نیستی است. هستی باید به ماهیتی تعلق پیدا کند تا واقعیت داشته باشد، که معنای این حرف همان اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. بر فرض اینکه این حرف را قبول کنیم که هستی بما هو هو، واقعیت ندارد، نتیجه این حرف یک قضیه سالبه محصله است نه موجبه معدولة المحمول.

اینها خلاصه ایرادهایی است که بر حرف هگل وارد است، ولی اگر از این ایرادها صرف‌نظر کنیم «شدن» نیاز به علت ندارد، به دلیل نیاز دارد و دلیلش هم همینهایی است که گفت.

مارکسیستها و مسأله شناخت

می‌رویم سراغ فلسفه آقایان [مارکسیستها]. اینها در فلسفه‌شان بازگشت کرده‌اند به فلسفه هیوم. جای هیچ تردید نیست که مارکس نه فلسفه هگل را می‌فهمید و نه فلسفه کانت را. برگشت کردند به فلسفه هیوم و معرفت از نظر اینها همان انعکاس دنیای بیرون در ذهن است. خیلی ساده‌لوحانه این حرف را می‌زنند بدون اینکه از مشکلاتی که کانت و هگل مواجه با آنها بودند آگاهی داشته باشند. بدون شک کانت و هگل خیلی دقیق النظر و در میان اروپاییها به معنای واقعی فیلسوف بوده‌اند و لذا به بسیاری از مشکلات فلسفه رسیده‌اند هرچند در حل آن مشکلات لغزیده‌اند، به خلاف امثال مارکس که اساساً آن مشکلات را درک نکرده‌اند و به این حقیقت پی نبرده‌اند که حتی اشخاصی مثل هیوم و دیگران که وارد بحث فلسفی می‌شوند آنقدر عنصر وارد ذهنشان می‌کنند که یک دهم آن هم حسی نیست. کانت و هگل به این بن‌بستها رسیده بودند که برای خارج شدن از آن به آن تکلفات دست زده بودند. اما اینها همین‌طور ساده و عوام فریبانه شعار می‌دهند: ذهن آینه است، هرچه که در خارج است مستقیما در آن منعکس می‌شود، غافل از اینکه با آنچه که مستقیما از خارج وارد ذهن می‌شود معرفت و شناخت درست نمی‌شود، ذهن انسان صدها معنی و مفهوم دارد که اصلا از راه حس قابل توجیه نیست.

چه مثل خوبی آن مارکسیست قدیمی درباره اینها آورده؛ گفته که مثل اینها مثل آن دو آخوند دهاتی است که یکی از آندو برای هو کردن رقیب خود نزد عوام از او

خواست که «مار» بنویسد، بعد خودش شکل مار را کشید و از عوام تأیید گرفت که آن رقیب بدبخت نوشتن مار را نمی‌داند.

پس با فلسفه آقایان این مسأله که در طبیعت هم استنتاج واقع می‌شود یک فکر ایده‌آلیستی است. اینها قبول ندارند که همان‌طور که ذهن از دلیل به نتیجه می‌رسد طبیعت هم بالضروره از مقدمات به نتایج می‌رسد، بلکه مدعی هستند که فلسفه‌شان فلسفه علمی است و حساب فلسفه علمی هم حساب علت و معلول است. پس باز رسیدند به علت و معلول.

پس اگر اینها طبیعت را مساوی با «شدن» بدانند نمی‌توانند مانند هگل بگویند «شدن» «نتیجه» بودن و نبودن است نه «معلول» آن، بلکه باید آن را معلول بدانند؛ وقتی معلول دانستند، باید دید با حساب علیت چگونه توجیه می‌شود. اغلب به طور ساده‌لوحانه می‌گویند: حرکت ذاتی طبیعت است. در اینجا باید دید که معنای ذاتی بودن یک چیز برای چیز دیگر چیست؟

[«ذاتی» در دو مورد به کار می‌رود، یکی در باب ایساغوجی]. جنس و فصل یک ماهیت، ذاتی آن ماهیت است یعنی با فرض ماهیت، انفکاک جنس و فصل از آن محال است، که مؤدای قضیه ضروریه ذاتیه است که با فرض موضوع، انفکاک محمول محال است.

یک مورد هم «ذاتی» باب برهان است، یعنی لوازم لا ینفک. لوازم لا ینفک همیشه امور انتزاعی است. لوازمی که در باب برهان می‌گویند، یک سلسله امور ذهنی و انتزاعی است نه امور عینی. ما امر عینی نمی‌توانیم داشته باشیم به این معنی که الف غیر از ب باشد و باز در عالم عین، الف ذاتی ب باشد. بله، به قول آقای خمینی یک نوع ذاتی در عالم عین داریم که عین معلولیت است؛ می‌گوییم وجود معلول لازمه ذات علت تامه است، لذا این سؤال بیجاست که چرا مثلاً از ذات واجب تعالی صادر اول صادر شد و صادر دوم صادر نشد؟ این موضوع به مسأله سنخیت علت و معلول [برمی‌گردد: هر معلولی از علت خاصی صحت صدور دارد و هر علتی معلول] خاصی را [ایجاد می‌کند] و اینکه این، معلول این علت باشد ذاتی آن علت است و ذاتی در اینجا عین معلّلیتش است. پس بلا علت نیست؛ معلول علت می‌خواهد ولی اینکه این، معلول این علت باشد علت نمی‌خواهد.

حالا در باب «شدن» و حرکت، هیچ مرتبه‌ای از حرکت با هیچ مرتبه دیگر وجود

ندارد. حالا یک مرتبه را در نظر می‌گیریم، آیا این مرتبه علت می‌خواهد یا علت نمی‌خواهد؟ ذاتی باب ایساغوجی که روشن است اینجا معنی ندارد. همچنین ذاتی باب برهان در اینجا بی‌معنی است؛ یعنی در حرکت معقول نیست که نسبت مرتبه بعد به مرتبه قبل مثل زوجیت برای اربعه باشد. اگر ذاتی‌ای در اینجا باشد ذاتی‌ای است که عین معلّلیت است نه اینکه ذاتی است و علت نمی‌خواهد. اینجا همان بحث خوب خودمان مطرح می‌شود که آیا در امور زمانی، هر مرتبه‌ای شرط رسیدن به مرتبه بعد است یا علت رساندن به آن؟

در اینکه هر مرتبه‌ای نوعی علیت برای مرتبه بعد دارد شکی نیست، ولی صحبت در این است که این علیت، علیت اعدادی است که تا مرتبه قبل وجود پیدا نکند نمی‌تواند مرتبه بعد وجود پیدا کند، یا علیت ایجابی و ایجادی است؟

در اینجا می‌رسیم به بحث علیت اعدادی و علیت ایجادی، و ثابت می‌کنیم که هر چیزی که حادث می‌شود نیاز دارد به علت ایجادی، و علت ایجادی باید معیت داشته باشد با معلول، در صورتی که مراتب حرکت هیچ مرتبه‌اش با مراتب دیگر معیت ندارد.

□

رسیدیم به مسأله نیاز حرکت به علتی ماوراء متحرک. با آنچه در جلسات پیش ذکر شد، روشن می‌شود آنچه که آنها با ضرس قاطع می‌گویند که بنابر اصول دیالکتیک حرکت شئ نیاز به ماوراء خود ندارد، تنها با فلسفه هگل جور درمی‌آید؛ در صورتی که مقدمات فلسفه او پذیرفته شود می‌تواند این حرف درست باشد، زیرا از نظر هگل حرکت حکم یک مفهوم انتزاعی را پیدا می‌کند که از دو چیز دیگر به نحو ضرورت ذاتی منطقی انتزاع می‌شود و از نوع لازم و ملزوم‌هایی می‌شود که ما هم در فلسفه خودمان آنها را بی‌نیاز از جعل می‌دانیم و می‌گوییم رابطه ذاتی، خودش رابطه ضروری است و استغناء [از] جعل دارد، از باب اینکه ذاتی هویتی مستقل از ذات ندارد و کثرت ذات و ذاتی کثرتی است که ذهن می‌سازد و در واقع و نفس الامر ذات و ذاتی دو هویت ندارند.

ولی با نپذیرفتن فلسفه هگل، دیگر باب حرکت و متحرک را نمی‌توان از باب

دلیل و نتیجه به شمار آورد، بلکه از باب علت و معلول است. وقتی که پای علیت به میان آمد، قهراً آنها هم باید برای حرکت علتی ذکر کنند و از همینجا تضاد را علت حرکت مطرح می‌کنند. ولی حقیقت این است که تضاد نمی‌تواند علت حرکت باشد، بلکه خود تضاد معلول حرکت است. البته این بدان معنی نیست که تضادها تأثیری در حرکتها ندارند، بلکه بدون شک تضادها هم تأثیر در حرکت دارند ولی مطلب مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تضادها تأثیرشان در حرکت به نحو علیت ایجادی نیست بلکه به نحو اعداد و تحریک محرکهاست.

گاهی تأثیر شئ در حرکت به این نحو است که حرکت را مستقیما ایجاد می‌کند، مانند نیروی موجود در سنگ که علت مباشر حرکت است، و گاهی هم به نحو اعداد و تحریک محرک است، مانند ضربه‌ای که از خارج بر سنگ وارد بیاید که نقش این ضربه تغییر نیروی موجود در سنگ و ایجاد مبدأ میل در آن برای تحریک است، نه اینکه خود ضربه علت حرکت باشد و حرکت پس از انفکاک از علت خود باز ادامه پیدا کند؛ نه، انفکاک علت ایجادی از معلول محال است.

مثال دیگر اعمال یا سخنانی است که غضب و خشم را در شخص برانگیزد و او را وادار به کارهای جنون‌آمیز نماید. بدون شک عمل یا سخن به خشم آورنده علت مباشر کارهای جنون‌آمیز نیست، علت مباشر خود شخص است. سخن به خشم آورنده سبب است و نقش آن تحریک محرک است. لذا از نظر فقهی، ما سبب را هم شریک در اثم می‌دانیم چون برای او نحوی دخالت و تأثیر قائل هستیم. تضادها هم بدون شک تأثیر بسیاری در حرکتها دارند ولی وقتی ما مطلب را تحلیل فلسفی می‌کنیم می‌بینیم که نقش تضادها نقشی است که در فقه به نام «سبب» از آن تعبیر می‌کنند نه نقش مباشر؛ یعنی تضادها سبب می‌شوند که علتها حرکتها را ایجاد کنند.

پس وقتی می‌گوییم تضادها علت نیستند، مقصود این است که علت مباشر نیستند، و وقتی می‌گوییم علت هستند یعنی به نحو «تسبیب» دخالت در حرکت دارند.

بنابراین ما دخالت تضادها در حرکت را قبول داریم و برای تضادها نقش عمده‌ای هم در رشد و نموها و تکاملها قائل هستیم. مثلًا در تعلیم و تربیت‌ها گفته می‌شود اگر یک شخص در زندگی مواجه با عوامل مخالف نشود و در حال مبارزه با آنها نباشد فرد ضعیفی بار می‌آید، به علت اینکه اگر شخص مواجه با عوامل منفی مانند سرما و گرما و فقر و ظلم و ... بشود، در وجودش عکس‌العمل به وجود می‌آید و نیروهای موجود در

او که مبدأ حرکت هستند به حرکت می‌افتند و محرکهای درونی به مقابله با وضع مضاد می‌پردازند و به حکم اینکه هر نیرویی هرچه بیشتر به کار گرفته شود بیشتر رشد می‌کند، انسانی که بیشتر با مشکلات مواجه شود قویتر و نیروهای نهفته در او کاملتر خواهد بود. البته این‌گونه عکس‌العمل‌ها مخصوص موجودات جاندار است.

در موجود جاندار، کوشش حیات برای حفظ خودش و کوشش برای مبارزه با مضاد خودش، خصلت ذاتی قوه حیات است؛ یعنی همیشه به سوی کمال خودش پیش می‌رود و با آنچه که مانع کمال اوست مبارزه می‌کند. اگر حیات با مشکلات مواجه نشود فعالیتی نشان نمی‌دهد، و اگر مواجه با مشکلات شود فعالیت می‌کند و این فعالیت سبب قوّت و نیرومندی حیات می‌شود[۱].

در موجود زنده همین‌قدر که نیازی پیدا شد، در جوهر آن تغییراتی پیدا می‌شود، و این اصل «انطباق با محیط» که امروزه در روانشناسی و زیست‌شناسی مطرح است از بهترین اصول ماوراء الطبیعی است یعنی تنها با فلسفه ماوراء الطبیعه قابل توجیه است. [به داروین اعتراض می‌کردند که تو از این به صورت] یک اصل ماوراء الطبیعی یاد می‌کنی؛ جواب داد: من چه کنم؟ چنین وضعی وجود دارد. موجود زنده دارای چنین خصلتی است که در هر شرایطی قرار بگیرد، از درون خودش وضعش را چنان تغییر می‌دهد که با شرایط جدید سازگار باشد، مثلاً عضوی کم می‌کند و عضوی زیاد می‌کند.

یکی دیگر از نمونه‌های کوشش حیات، همین التیامهاست که در اثر زیاد دیدن برای ما عادی شده است. وقتی یک بریدگی یا شکافتگی در بدن پیدا می‌شود، تمام قوای بدن برای التیام و ترمیم آن تجهیز می‌گردند. این، فعالیت قوه حیاتی است. برای بحث اینجا، بیش از این مقدار لازم نیست که نقش تضادها به عنوان سبب السبب است، یعنی آن حرکتی که در خارج پیدا می‌شود فاعل آن، طبیعت شئ است و در اثر تضاد، طبیعت شئ به فعالیت بیشتری وادار می‌شود.

پس حرف ما این است که تمام حرکتها را نمی‌شود با تضادها توجیه کرد؛ تضاد معلول حرکت است و به نوبه خود علت حرکت است به نحوی که ذکر شد. پس

---

۱. ادلّه باب «قسر» خود یکی از براهین حرکت جوهری است که ما فراموش کردیم که در ضمن براهین حرکت جوهری [در درس اسفار] آن را ذکر کنیم.

نمی‌شود مانند هگل تمام حرکتها را معلول تضاد دانست. تضاد وقتی پیدا می‌شود خودش معلول حرکت است.

مبدأ میل

حرفی را که ما در باب «معد» می‌گوییم، برای اولین بار بوعلی گفته است (و فرنگیها هم قبول دارند که این از حرفهای خاص بوعلی است) و اسمش را «مبدأ میل» گذاشته است. اگر ما مثلًا یک ضربه بر سنگی وارد می‌کنیم و سنگ حرکت می‌کند، در اینجا دو کار انجام می‌گیرد: یکی همان حرکت محسوس سنگ است. این حرکت را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ درست است که هرچه تاکنون دیده‌ایم حرکت سنگ پس از ضربه است ولی توجیه واقعی قضیه چیست و چرا سنگ هوا را خرق می‌کند و دور می‌رود و پس از رها شدن از دست در همانجا به زمین نمی‌افتد؟ این حرکت برای این است که نیرویی در سنگ هست که سنگ را می‌برد، و حتی امروزیها و کسانی که قائل به جبر در [حرکت] اجسام هستند این را نمی‌توانند انکار کنند، چون آنها در خلأ قائل به جبر هستند نه در هوا. پس حرکت سنگ در هوا از نظر آنها هم نیاز به نیرویی دارد. در اینجاست که می‌بینیم کار دیگری هم صورت می‌گیرد. آن کار دیگر چیست؟ حرف بوعلی این است که [آن ضربه] عملی آنی در قوه جوهری سنگ ایجاد می‌کند؛ و اینکه می‌گوییم «معدّ است» به معنای این است که اگر مبدأ جوهری تغییر می‌کند از علت ماورای خودش تغییر می‌کند چون عرض که نمی‌تواند مغیر جوهر باشد، و معد به منزله شرطی است که به نحوی در تغییر جوهر تأثیر دارد و می‌تواند مغیر جوهر باشد، و جوهر خودش تغییر می‌کند. در اینجا ممکن است گفته شود که این حرف با فیزیک جدید و جبر نیوتن سازگار نیست. در فیزیک جدید بنا بر این است که حرکت نیاز به محرک ندارد، بلکه تغییر حرکت نیاز به علت دارد. فیزیک جدید بر این اصل بنا نهاده شده است که اگر جسم درجه‌ای از حرکت را داشته باشد، بدون اینکه نیاز به نیروی حرکت‌دهنده‌ای در کار باشد، این جسم حرکت را در خودش الی الابد حفظ می‌کند. رابطه نیرو و حرکت رابطه محرکیت نیست، رابطه مغیریت حرکت است؛ یعنی شئ حرکت خودش را به صورت یکنواخت حفظ می‌کند مگر اینکه نیرویی بیاید و آن را تغییر دهد، بطیءتر کند و یا به صفر برساند؛ و اگر به آنها اشکال شود که لازمه این

حرف این است که اگر ما شئ را حرکت دهیم تا ابد حرکت کند و حال آنکه چنین نیست و شئ پس از مقداری حرکت سکون پیدا می‌کند، می‌توانند یک جواب واضحی بدهند و آن اینکه در این‌گونه موارد، شئ با هزاران مانع روبروست و این مانعها هستند که جلوی حرکت آن را می‌گیرند، و اگر فرض شود که مانعی در کار نباشد حرکت تا ابد ادامه خواهد یافت، و البته این فرض تحقق خارجی ندارد و تنها فرض است؛ ولی معتقدند که این فرض، بهتر از فرضهای دیگر می‌تواند واقعیتهای عینی را توجیه کند، که اتفاقاً این فرضیه برابر با فرضیه‌ای است که ما در باب حرکت داریم و در باب «قسر» از اسفار بحث شده است.

بنابراین اگر فرض شود که شئ حرکتی را که به او بدهند جبرا حفظ کند، تکلیف نیاز حرکت به علت چه می‌شود؟ به این اشکال یک جواب جدلی می‌توان داد و یک جواب حلّی.

جواب جدلی این است که بنای کلام آقایان هم بر نیاز حرکت به محرک است، لذا می‌گویند تضادها علت حرکتهاست.

جواب حلّی این است که حرف آنها در خلأ است ولی در عالم خلأ محض که نداریم، بنابراین اجسام اگر بخواهند در شرایط موجود (عدم خلأ) حرکت کنند، و لو به جهت وجود عوایق، نیاز به علت محرک دارند، منتها از نظر فیزیک جدید، این علت، علت تغییر است و از نظر فلسفه قدیم، علت، علت خود حرکت است. ولی در اینکه در شرایط موجود طبق هر دو نظر نیاز به علت هست بحثی نیست. لذا مادیین امروز هم تکیه‌شان روی این اصل نیست که حرکت نیاز به محرک ندارد چون این حرف تنها بر فرض خلأ محض است؛ و از نظر فلسفه ما اصل «کل متحرک یحتاج الی محرک غیره» خلل ناپذیر است.

در مسأله قسر، بوعلی و دیگران به یک حقایقی رسیده‌اند که بنابر آن حقایق، دیگر نیازی به فرض نیوتن نیست؛ یعنی همان نتیجه‌ای که مورد نظر آنهاست گرفته می‌شود بدون فرض کردن «جبر» نیوتن. شیخ در عین اذعان به اصل نیاز حرکت به محرک، در باب قسر جمله‌ای دارد که عین این جمله در کتب او نیست ولی مرحوم آخوند از شیخ نقل می‌کند، می‌گوید: «**لو لا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرميّ الی سطح الفلك**» و این همان نظریه آقایان است؛ و اینکه می‌گوید: «سطح الفلک» از باب این است که قائل به فلک است و الّا مثل آنها می‌گفت «الی الابد». پس در اینکه اگر بر

شئ ضربه‌ای وارد کنیم [به فرض وجود خلأ] تا ابد به حرکت خود ادامه می‌دهد، نظر ما و آنها یکی است، با این تفاوت که تفسیر این پدیده از نظر ما و آنها دوتاست؛ شیخ اصل نیوتن را قبول دارد ولی به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند.

و بدین ترتیب می‌رسیم به بحث نیاز حرکت به محرک، که در فصل ۱۲ و ۱۴ اسفار مطرح شده است و ما در درسهای اسفار بحث کرده‌ایم و در اینجا خلاصه‌ای از آن تکرار می‌شود.

نیاز حرکت به محرک

اگر کسی بگوید چرا حرکت نیازمند به محرکی غیر از متحرک است، در درس اسفار این مطلب را شکافته و گفته‌ایم که نقطه مقابل نیاز حرکت به محرکی غیر از خود، دو چیز است: یکی اینکه حرکت به طور کلی نیاز به محرک ندارد؛ دیگر اینکه نیاز به محرک دارد ولی ضرورتی ندارد که محرک غیر از متحرک باشد. حالا ما مطلب را به هر دو وجه طرح می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

اما اینکه متحرک اساساً نیاز به محرک نداشته باشد، بطلانش خیلی واضح و روشن است، چون در این صورت ما باید حرکت را یک امر انتزاعی و اعتباری بدانیم (مانند زوجیت و اربعه که کثرتش فقط در ظرف ذهن است) و حرکت در خارج چیزی جز متحرک نیست، و معنای این حرف انکار عینیت حرکت است مضافا بر اینکه ما چنین متحرکی که حرکت از حاقّ ذاتش انتزاع شود نداریم، که مثلًا جسم بما انه جسم به حیثی است که از او حرکت انتزاع می‌شود مانند اربعه که بما انّها اربعهٔ زوجیت از او انتزاع می‌شود؛ چون معنای این حرف این است که جسم ذاتا ثابت است و حرکت از آن انتزاع می‌شود، و این حرف کاملا بی‌معنی است. پس فرض اول که حرکت نیاز به محرک ندارد، واضح البطلان است.

اما نظر دوم که بگویند متحرک نیاز به محرک دارد ولی چه مانعی دارد که خود محرک باشد، بلاتشبیه نظیر تعبیری است که در مورد واجب الوجود می‌کنیم که می‌گوییم «**واجب الوجود بذاته لا موجد** له» (که این مطابق با فرض اول است) و در مقابل، فرنگیها غالباً تصور می‌کنند که «**واجب الوجود نفسه موجد ذاته**» (که این مطابق با فرض دوم در باب حرکت است).

جواب این حرف دوم هم خیلی روشن است: یک وقت متحرک، مرکّب است از دو حیثیت که از حیثیتی متحرک است و از حیثیت دوم محرک. این که در حقیقت دو چیز است کالطبیب یعالج نفسه. ولی اگر به دقت عقلی، همان که محرک است بخواهد متحرک باشد، یا به تعبیر مرحوم آخوند همان که مفیض است بخواهد مستفیض هم باشد، لازم می‌آید شئ در آن واحد از آن جهت که دهنده است واجد کمال شئ باشد و از آن جهت که گیرنده است فاقد آن، به تعبیر دیگر شئ از آن جهت که دهنده است بالفعل است و از آن جهت که گیرنده است بالقوه، و محال است که شئ در آن واحد هم واجد باشد و هم فاقد، هم بالقوه باشد و هم بالفعل، هم مفیض باشد و هم مستفیض. این، طرز بیان اصل «**کل متحرك يحتاج الى محرك غيره**» می‌باشد.

به بیان دیگر (که اشکال انتزاعی بودن حرکت هم جواب داده شود): حرکت چیست جز حدوث تدریجی؟ اگر مثلًا شئ در مکان حرکت می‌کند معنایش این است که تدریجاً برای آن، مکان حادث و فانی می‌شود و آنا فآنا مکانی را که ندارد دارا می‌شود و مکانی را که دارد رها می‌کند؛ همچنین اگر شئ در کم یا کیف حرکت کند؛ و وقتی بنا شد که حرکت چیزی جز حدوث تدریجی نباشد، روشن است که حادث نیازمند به علت است. البته در این بیان، ما صحبت را در خود حرکت نمی‌آوریم تا اشکال انتزاعی بودن پیش آید، بلکه بحث را در «ما فيه الحركة» می‌آوریم که طبق بحثهایی که در درسهای اسفار کرده‌ایم وجودش عین خود حرکت است؛ یعنی وقتی أین، کم، کیف، جوهر، وجود تدریجی داشتند، اسم این وجود تدریجی «حرکت» است، و این وجود تدریجی یعنی نبودی که آناًفآناً «بود» می‌شود؛ و در این تردیدی نیست که این «بود شدن» نیاز به علت دارد، چون مناط نیاز به علت یا اصل موجودیت است (که گاهی مادیین چنین تصور می‌کنند)، یا حدوث را مناط می‌دانیم (که متکلمین چنین تصور می‌کنند) و یا مانند فلاسفه امکان را مناط می‌دانیم و طبق همه این نظرها نیاز به علت روشن است، چون در حدوث تدریجی، شئ هم موجود است، هم حادث و هم ممکن.

بنابراین در مورد حرکت از باب اینکه وجودش یعنی «وجود حدوث تدریجی» و وجود حدوث عین وجود حادث است، فرقی نیست که بگوییم حرکت نیازمند به محرک است یا بگوییم حادث نیازمند به محدث است. هیچ مادی‌ای هم نمی‌گوید که حادث نیازمند به محدث نیست، چون در این صورت اصل علیت را انکار کرده است. پس در

اینکه شئ متحرک- که در حالتی حرکت می‌کند و آن حالت وجود تدریجی پیدا می‌کند- نیاز به علت دارد تردیدی نیست. حالا این علت یا خود متحرک است که فاقد این حالت است و یا شئ دیگر؛ اینکه خود متحرک باشد محال است (به بیانی که گذشت)، پس ناچار شئ دیگر است. پس ثابت می‌شود که «**کل متحرك يحتاج الى محرك غيره**».

محرک اول

از این اصل که بگذریم، باید برویم سراغ اصول دیگر، چون عمده اختلاف ما با آنها در آن چیزی است که حکمای ما آن را «محرک اول عقلی» می‌نامند، و در درسهای اسفار گفته‌ایم که این اصل موروث از ارسطوست و اگرچه در کلمات خود ارسطو مقدماتی برای آن ذکر نشده است ولی در هر صورت مبتنی بر چند مقدمه می‌باشد:

یک مقدمه همان است که گذشت (**کل متحرك يحتاج الى محرك غيره**).

مقدمه دوم این است که: هرچه [حرکت] در طبیعت هست (حرکتهای عمومی طبیعت) علت مباشرش در خود طبیعت است و محال است ماوراء الطبیعه مستقیما حرکت را در جسم به وجود بیاورد بدون اینکه در خود جسم مبدأ حرکت وجود داشته باشد. مثلًا کره زمین که حرکت می‌کند محال است یک موجود مجرد، بدون وساطت قوای طبیعی، محرک آن باشد. هر حرکتی خواه طبعی باشد و خواه ارادی، فاعل مباشرش باید یک فاعل طبیعی باشد.

مقدمه سوم این است که: هر امر طبیعی و جسمانی در این عالم متحرک است و خالی از نوعی حرکت نیست.

مقدمه چهارم این است که: علت موجده حرکت، از حرکت انفکاک ندارد، و به طور کلی علت موجده هر چیزی با آن معیت دارد و قابل انفکاک از آن نیست.

مقدمه پنجم این است که: کلیه متحرکات در نهایت امر باید منتهی شوند به محرکی که آن محرک لا یتحرک است، و تسلسل محال است.

اینها اصول و مقدماتی است که برهان محرک اول (عقلی) بر مبنای آنها اقامه شده است و تفصیل آن در درس بعد خواهد آمد.

□

مسأله [محرک اول] ارسطویی در واقع اثبات ماوراء الطبیعه است از طریق حرکت. مادیین هم که اینهمه دست و پا می‌کنند که تضاد را علت حرکت بدانند برای این است که این برهان را از قابلیت اثبات ماوراء الطبیعه بیندازند.

برهان محرک اول مبتنی بر مقدماتی است که در درس پیش ذکر شد. البته همه مقدمات را حکما به عنوان مقدمات این برهان ذکر نکرده‌اند و در هیچ جا به این ترتیب نیامده است و ما آنها را تحت این نظم درآورده‌ایم زیرا بدون این مقدمات اثبات آن ممکن نیست. این مقدمات به طوری که در درس پیش گفته شد عبارتند از:

۱. **کل متحرك يحتاج الى محرك غيره.**

۲. **كل متحرك طبيعي -اي جسم أو جسماني- متحرك بحركة عرضية فاعله المباشر القريب نفس الطبيعة.** پس فاعل مباشر یک حرکت نمی‌تواند یک عامل بیرونی باشد مگر اینکه جسم حرکت بالعرض داشته باشد، یعنی خودش حرکت نکند بلکه شئ دیگری حرکت کند و آن جسم به تبع حرکت کند، مثل شیئی که در اتومبیل است و به تبع اتومبیل حرکت می‌کند چون مکانش حرکت می‌کند، و الّا خود شئ حرکتی ندارد.

پس مقدمه دوم این است که فاعل مباشر هر حرکت جسمانی قوه‌ای است در درون آن شئ که نام آن قوه را «طبیعت» می‌گذارند. پس منشأ تمام حرکات طبیعی طبیعت است. حالا اینکه خود طبیعت جوهر است یا عرض، مطلب دیگری است. شیخ اشراق ادعا کرده است که طبیعت عرض است و به او جواب داده‌اند که طبیعت نمی‌تواند عرض باشد، چون اگر عرض باشد باید مستند به یک امر جوهری باشد.

۳. هر امر طبیعی و جسمانی که در عالم زمان و مکان وجود دارد متغیر و متحرک است، زیرا هرچه که در طبیعت هست یا جسم است یا تعلق به جسم دارد و جسم در هر صورت به نحوی متغیر است ولو حرکت «أینی» باشد. بنابراین هر امر جسمانی چه از نوع جوهر یا صور نوعیه (طبیعت) باشد و چه از اعراض، متغیر و متحرک است.

۴. عامل ایجادی هر شئ با آن شئ معیت دارد و حرکت هم که نیازمند به علت است، محال است آن علت زمانا از آن انفکاک داشته باشد. عاملهایی که انفکاک دارند عاملهای مع الواسطه هستند، و لهذا معتقدند که در حرکتهای قسری که جسم حرکت می‌کند عاملی که ضربه وارد می‌کند عامل حرکت نیست، عاملی است که منشأ تغییری در جوهر و طبیعت شئ می‌شود و خود طبیعت شئ است که شئ را حرکت می‌دهد.

۵. تسلسل علل غیر متناهی که مترتب و مجتمع در وجود باشند محال است.

از مجموع این مقدمات، پس از آنکه به آن نظم قیاسی بدهیم، چنین نتیجه می‌گیریم که: همه متحرکات باید منتهی بشوند به محرکی که همان علت ماوراءالطبیعی است.

در میان این مقدمات، مقدمه ۳ آسیب‌پذیر و قابل خدشه است، زیرا تغییر همه اجسام و جسمانیات تغییر بالاصاله نیست، بلکه در پاره‌ای از موارد تغییر بالعرض و بالتبع است. مثلًا وقتی جسم حرکت أینی می‌کند عرضی هم که همراه این جسم هست به تبع آن حرکت می‌کند، ولی اتصاف این عرض به حرکت اتصاف بالعرض است چون این حرکت أینی است و آن چیزی که «این» دارد خود جسم است. عرض- مثلًا سفیدی- که «مکان» ندارد تا بگوییم تغییر مکان می‌دهد، جسمش تغییر مکان می‌دهد و این عرض در جسمی قرار دارد که آن جسم مکان دارد، و چون این جسم تغییر مکان می‌دهد این تغییر بالعرض و بالتبع به عرض آن- مثلًا سفیدی- نسبت داده می‌شود. طبیعت هم که متحد با جسم است، وقتی که جسم تغییر مکان می‌دهد، بالتبع آن هم تغییر مکان می‌دهد، چون طبیعت متحد است با شئ مکانی که تغییر مکان می‌دهد و حکم احدالمتحدین را به دیگری سرایت می‌دهیم.

وقتی اینجور باشد، در باب تسلسل علل نمی‌توانیم نتیجه بگیریم، زیرا اگر جسم حرکت می‌کرد و طبیعت هم که محرک این جسم است واقعاً حرکت می‌کرد به حرکتی غیر از حرکت خود جسم، می‌رفتیم سراغ اینکه علت حرکتش چیست. اما اگر طبیعت به تبع جسم حرکت کند، یعنی همان حرکت جسم را به آن نسبت بدهیم، [سخن از علت حرکت «طبیعت» در کار نخواهد بود]، مثل بیاض و ابیض که ابیضیت را به بیاض نسبت می‌دهیم و عینا همان را به جسم هم نسبت می‌دهیم زیرا در واقع دو ابیض نداریم، یک ابیض واقعی بیش نیست که همان بیاض است، ولی از باب اینکه بیاض متحد با ابیض هست، حکم احدالمتحدین را به دیگری سرایت می‌دهیم به نحو واسطه در عروض؛ و وقتی به نحو واسطه در عروض باشد معنایش این است که یک واقعیت است که به دو شئ نسبت می‌دهیم، مثل «زید عالم الاب» که در اینجا یک علم بیشتر وجود ندارد که متصف واقعی به آن، پدر زید است ولی در عین حال آن را با یک نوع مجاز به زید هم نسبت می‌دهیم. پس این مقدمه در این شکلش قابل خدشه است.

ولی این مقدمه را به شکل دیگری می‌توان تقریر کرد. ضرورتی ندارد که ما از

این راه وارد شویم که هر چیزی که جسم یا جسمانی است چون جسم متغیر و متحرک است آن هم متحرک است؛ نه، ما به هر چیز کار نداریم، ما به خود «طبیعت» به عنوان اینکه علت حرکت جسم است کار داریم و مطلب را به این صورت مطرح می‌کنیم:

آیا اگر چیزی علت تغییر چیز دیگر شد خودش می‌تواند ثابت باشد یا خودش هم باید متغیر باشد؟

طبق برهان «علة المتغیر» محال است علت متغیر ثابت باشد. چیزی که علت تغیر است در چیز دیگر، خودش هم باید متغیر باشد، زیرا این علت یا علت تامه است یا علت تامه نیست؛ اگر علت تامه باشد علت تامه تمام مراتب حرکت است و در تمام مراتب حرکت باید اجتماع در وجود داشته باشد. پس طبق برهان «علة التغیر متغیر» قوه‌ای هم که در «طبیعت» هست باید متغیر باشد. بعد نقل کلام می‌کنیم به علتی که تغیر را در آن قوه ایجاد کرده است. اگر آن علت هم علت تغییر باشد باز آن هم باید متغیر باشد، و آخرش باید منتهی شود به متغیری که تغیر در ذات اوست. پس باید در عالم حقیقتی داشته باشیم که تغیر عین ذاتش باشد، که علت تغیر آن [شئ متغیر] نیست، بلکه علت ذات آن است و آن را به نحو جعل بسیط جعل می‌کند و تغیر هم از آن انتزاع می‌شود.

بنابراین محرک اول مفهوم دیگری پیدا می‌کند غیر از آنچه که فرنگیها تصور می‌کنند. اینها خیال می‌کنند که مفهوم محرک اول و نیاز طبیعت به محرک ماورائی به این نحو است که طبیعت یک دستگاه و یک سازمان است مانند کارخانه‌ای که آماده کار است و فقط منتظر زدن یک دکمه است و نقش محرک اول نقش زننده دکمه است که کارخانه را به راه می‌اندازد و بعد خود کارخانه به کار ادامه می‌دهد، و در واقع محرک اول به ذاتی ساکن، حرکت و تغییر می‌بخشد و علت حرکت عارضی طبیعت است.

ولی محرک اول از نظر الهیون چنین مفهومی ندارد بلکه محرک اول به این معنی محال است و دخالت ماوراءالطبیعه در طبیعت به این نحو محال است که مانند «انگشت زن پیر» این عالم را به حرکت دربیاورد. معنای محرک اول از نظر الهیون این است که او ذاتی را ایجاد و خلق می‌کند که عین تغیر است و تمام تغیرات طبیعت به آن ذات برمی‌گردد نه اینکه محرک اول موجد حرکت در آن ذات باشد؛ و از اینجا روشن می‌شود که برهان محرک اول، اگر به طور صحیح طرح شود، سر از حرکت جوهری درمی‌آورد.

پس اینکه آقایان می‌گویند حرکت طبیعت را خود طبیعت می‌تواند توجیه کند، چه از راه تضاد که از نظر ما عامل بیرونی به شمار می‌رود و چه [از راه] قوای طبیعی که متحد با شئ است، حرف نادرستی است و نمی‌تواند حرکت طبیعت را توجیه کند. پس نتیجه این می‌شود که: این حرفی که اینها بدون تعقل می‌گویند که وجود و هستی مساوی با حرکت است؛ اولاً مطلق هستی مساوی با حرکت نیست، بلکه تنها طبیعت است که متحرک است. ثانیا اصل متحرک بودن طبیعت تنها با ماوراء الطبیعه قابل توجیه است نه با فلسفه آنها و نوبت به علت بودن تضاد نمی‌رسد، چون معنای «طبیعت مساوی با شدن است» این است که تمام عالم طبیعت در حرکت است و هرچه ثبات فرض کنیم ساخته ذهن ماست و اگر می‌گوییم- مثلًا- این پرتقال در لحظه قبل بود، از جهت این است که ما علم به آن داشتیم و حیثیت ذات علم ثبات است، در ذهن ما ثبات دارد، و الّا در واقع به تمام وجودش در هر آنی غیر از آن چیزی است که در آن قبل بود. البته بین مراتب وجودش وحدت اتصالی هست، نه اینکه از یکدیگر منفصل باشند، ولی همین وجود متصل، تا بی‌نهایت قابل تقسیم به گذشته و آینده است.

بنابراین عالم ما دائماً در حال حدوث است، و روشن است که نیاز به علت ماورائی دارد. برای روشنتر شدن مطلب فرض می‌کنیم که عالم اصلًا نبود و نیست مطلق بود و یکدفعه و در یک «آن» موجود می‌شد، آیا نیاز به علت داشت یا نداشت؟ قهراً نیاز به علت داشت. حالا چه فرق است میان حدوث در یک «آن» و حدوث دائم؟

از سوی دیگر این حرف بی‌معناست که بگوییم: «مرتبه سابقه که معدوم است علت ایجادی مرتبه بعدی است». علت ایجادی باید با معلول خودش معیت داشته باشد؛ چون ایجاد، متقوم به موجد است؛ ایجاد بدون موجد محال است؛ چون ایجاد و وجود یکی است. اینکه فکر می‌کنند موجدی هست و ایجادی و وجود غیر از ایجاد شئ است، فکر غلطی است؛ خیال می‌کنند موجد ایجاد می‌کند وجودی را و آن را بیرون خودش قرار می‌دهد، [و حال آنکه] وجود عین ایجاد است و ایجاد متقوم به موجد است. پس علت موجده همیشه باید همراه شئ باشد.

پس به روشنی ثابت می‌شود که این عالم یک زایلی است [و] یک عالم دیگری هست که عالم ثبات است و این عالم فیض خودش را از آن عالم دارد و دائما این عالم در حال خلق شدن و به وجود آمدن است؛ و از همینجاست که عرفا می‌گویند «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما». البته آنها بین مرتبه سابق و مرتبه لاحق پیوند و اتصال قائل

نیستند، می‌گویند یک مرتبه معدوم می‌شود و مرتبه دیگر از نو موجود می‌شود. در مورد معجزات و کرامات اولیا هم معتقدند که مثلاً عصا که مرتب در حال موجود شدن و معدوم شدن است، در اثر تصرف ولیّ، بعد از یکی از این معدوم شدن‌ها به صورت مار موجود می‌شود؛ یا مثلاً تخت ملکه سبا در کاخ او که معدوم شد، در اثر تصرف ولیّ نزد حضرت سلیمان موجود می‌شود نه اینکه از آنجا به اینجا منتقل شود. اما روشن است که فلاسفه قائل به اتصال مراتب و صور هستند و حرف عرفا را قبول ندارند.

پس اینها که می‌گویند سراسر «شدن» است و بودنی در کار نیست، در واقع سر از انکار نظام علت و معلول درآورند؛ چون با توجه به نظام علت و معلول، «شدن» ناچار باید متکی به بودن باشد.

تفسیر مراحل سه‌گانه «تز و آنتی‌تز و سنتز»

مطلب دیگری که در اینجا خوب است بحث شود این است که اینها مسأله تضاد و حرکت «تز، آنتی‌تز، سنتز» را به دو صورت ذکر می‌کنند. گاهی مانند هگل می‌گویند: شئ در ابتدا خودش را وضع می‌کند و می‌نهد، ولی فورا از وضع و نهادن شئ، نفی آن سر بیرون می‌آورد و با شئ به جدال و کشمکش برمی‌خیزد و از ترکیب شئ و نفی‌اش سنتز به وجود می‌آید. اگر تضاد به این صورت تقریر شود با تضادی که غیر دیالکتیسین‌ها قائل هستند خیلی نزدیک می‌شود، چون آنها نیز عناصر را باهم در تضاد می‌دانند که از ترکیب متضادها مرکبات به وجود می‌آیند، با این فرق که آنها ضد شئ را بیرون آمده از بطن آن نمی‌دانند. بعد که در اثر ترکیب سنتز به وجود آمد، خود سنتز باز حکم تز را پیدا می‌کند و نفی‌اش در او راه پیدا می‌کند و از ترکیب خودش با نفی‌اش ترکیبی در مرحله عالیتر به وجود می‌آید.

بنابراین حرکت دیالکتیکی به صورت یک در میان انجام می‌گیرد: تز، آنتی‌تز، سنتز، سنتز، آنتی‌تز، سنتز، که در هر پنج واحدی دوبار تکرار می‌شود.

بیان دوم این است که بعد از نفی شئ به وسیله آنتی‌تز، باز خود آنتی‌تز به وسیله سنتز نفی می‌شود و لهذا نفی در نفی است، نه اینکه تز جنبه اثباتی داشته باشد و آنتی‌تز نفی و سنتز ترکیب نفی و اثبات، بلکه یکی اثباتی است، دومی نفیی، و سنتز در عین دارا بودن جنبه اثباتی، نفی آنتی‌تز هم هست ولی نه اینکه در اثر نفی آنتی‌تز

عین اول (تز) بشود، بلکه اثباتی است در سطح بالاتر، چون آنتی‌تز را بالکلیه نفی نمی‌کند، همچنانکه آنتی‌تز هم تز را بالکلیه نفی نمی‌کند. نتیجه این می‌شود که در سومی عناصری از هر دو وجود دارد و لذا سطحش بالاتر است.

اگر اینجور گفتیم، دیگر به صورت یک در میان نخواهد بود. ارانی هم تصریح می‌کند که یک در میان نیست. ژرژ پولیتسر هم به همین مطلب تصریح می‌کند. هگل هم حرفش همین بود و مارکس هرچند در این مورد چیزی نگفته ولی حرفی غیر از حرف هگل ندارد. به این حساب، مطلب به این صورت درمی‌آید: تز، آنتی‌تز و نفی نفی که سنتز است، و خود آنتی‌تز به نوبه خود تزی است، و سنتز نسبت به دوتای قبلی سنتز است، و الّا نسبت به ماقبل خودش آنتی‌تز است و سنتز آن مرحله چهارم است. باز مرحله چهارم آنتی‌تز مرحله سوم است و سنتزش مرحله پنجم، و معنای این حرف این است که در هر پنج واحد، سه جریان دیالکتیکی وجود دارد.

به هر صورت در مورد جریان دیالکتیک، این دو احتمال وجود دارد و از گفته‌هایشان گاهی این تصویر و گاهی آن تصویر به دست می‌آید. چون دیالکتیک اینها از هگل گرفته شده است، باید دقت کرد و دید که خود هگل چه گفته است. مارکس که در این زمینه‌ها چیزی ندارد. انگلس در این مورد حرفهایی دارد که در آنها هم باید دقت کرد. همچنین به گفته‌های استالین و ژرژ پولیتسر و دیگران باید مراجعه کرد تا نظرشان روشن شود.

□

بحث در این است که با توجه به اصول چهارگانه دیالکتیک، مراحل سه‌گانه «تز و آنتی‌تز و سنتز» را چگونه باید تفسیر کرد. [گفتیم] به طور کلی این مراحل را به دو شکل می‌شود تفسیر کرد که با مراجعه به کلمات قوم باید دید کدام تفسیر درست است و نیز باید دید که آیا اضطرابی در کلمات هست یا نه و اگر اضطرابی هست ریشه آن چیست. این دو تفسیر به طور اجمال این است:

تفسیر اول: ترکیب تز و آنتی‌تز

این مثلث به این شکل است که: هر چیزی یک حالت اثباتی دارد یا به تعبیر هگل حالت تصدیق دارد و به وجود خود اعتراف می‌کند، و یک مرحله انکاری دارد که همان مرحله بیگانه شدن با خود است که خود، خود را انکار می‌کند، و یک مرحله سومی دارد که می‌شود گفت مرحله بازگشت به خود است در سطحی بالاتر.

این مطلب یک وقت اینجور تفسیر می‌شود که: هر چیزی که مرحله تصدیق اولین مرحله آن است، بعد به مرحله انکار که می‌رسد به این معناست که شئ در درون خودش تجزیه می‌شود به تصدیقی و انکاری، یعنی انکار خودش در درون خودش ایجاد می‌شود و رشد می‌کند، ضد خودش ایجاد می‌شود و رشد می‌کند، ضد خودش را می‌آفریند، یا به تعبیر هگل ضدش از آن انتزاع می‌شود؛ و بعد ضد شئ که نافی آن است با منفی ترکیب می‌شود و بعد از مرحله نفی، یک نوع مرحله بازگشت به اثبات پیدا می‌شود. پس سه مرحله داریم: مرحله اثبات اولی، مرحله نفی، و یک مرحله سومی که آن را مرحله نفی نفی و اثبات در سطح بالاتر می‌نامیم.

باز این مرحله اثبات به نوبه خودش، خودش را تصدیق می‌کند و حالت اثباتی پیدا می‌کند و همینکه جنبه اثباتی پیدا کرد نفی خودش را برمی‌انگیزد و بعد از این نفی اثبات دیگری پیدا می‌شود، که در هر پنج حلقه‌ای که داشته باشیم دو مرحله دیالکتیکی پیدا می‌شود و قهراً یک در میان هم خواهد بود. مثلاً الف تز است و ب آنتی‌تز و ج سنتز. این الف که تز است، دیگر هیچگاه آنتی‌تز نیست، تز است به طور مطلق، و ب آنتی‌تز است به طور مطلق، و ج هم سنتز ایندوست. البته سنتز بودن نسبی است، نسبت به اینها سنتز است و نسبت به مرحله بعد تز است، ولی هیچگاه آنتی‌تز نخواهد بود. این مراحل همین‌طور یک در میان طی می‌شود تا به قول هگل برسد به آن چیزی که خودش دلیل خودش است نه اینکه دلیل باشد به چیز دیگری، که به حساب او می‌شود ذات واجب الوجود.

از نظر هگل دستگاه دیالکتیک اول و آخر دارد، چون اولین مقوله و آخرین مقوله دارد که دلیل بودنش به ذات خودش است و دلیل بودنش به چیز دیگری نیست، و دیالکتیک به همینجا پایان می‌پذیرد؛ و یک جهت اختلاف میان هگل و مادیین همین

است که از نظر مادیین برای دیالکتیک ابتدا و انتها نمی‌شود فرض کرد.

از نظر هگل اگر همین‌طور یک در میان حساب کنیم به اشکالی برخورد نمی‌کنیم. همان‌طور که سابقا گذشت او «هستی» را اولین مقوله می‌دانست و هستی فقط تز است و آنتی‌تز چیزی نیست، همچنانکه سنتز هم نیست. بعد «نیستی» آنتی‌تز است، نه تز و نه سنتز، و «شدن» است و تز برای مقولات بعدی ولی آنتی‌تز نیست. آخرین مقوله‌ای هم که همه مقولات به آن پایان می‌پذیرد از نظر او سنتزی است که دیگر تز واقع نمی‌شود. پس، از نظر او یک مقوله‌ای داریم که تز مطلق است (نخستین مقوله) و یک مقوله‌ای هم داریم که سنتز مطلق است (آخرین مقوله)، آنچه هم که در این بینها آنتی‌تز داریم، تنها آنتی‌تز است و سنتز نیست، ولی در این میان (میان اولین مقوله و آخرین مقوله) آنچه تز و سنتز داریم تز و سنتز نسبی هستند. این یک نوع تفسیر از دیالکتیک است که بدون شک فلسفه هگل را بر این اساس باید توجیه کرد.

تفسیر دوم: نفی در نفی

در اینجا ممکن است دیالکتیک را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد و آن اینکه: هر چیزی را که تز اعتبار می‌کنیم نسبت به مرحله بعد تز است و نسبت به مرحله قبل آنتی‌تز؛ یعنی تز بودن یک امر نسبی است. روی این حساب مرحله‌ای که فقط تز باشد و آنتی‌تز نباشد نداریم. بنابراین طبق این بیان می‌شود گفت که آنتی‌تز بودن هم یک امر نسبی است؛ یعنی مثلًا الف طبق نظر مادیین معنی ندارد که نخستین مقوله باشد، چون اینها مقولات هگل را روی ماده تطبیق کردند و مراحل را در زمان پیاده می‌کنند.

هگل در کمال صراحت می‌گوید تقدم تز بر آنتی‌تز و آنتی‌تز بر سنتز تقدم زمانی نیست، تقدم رتبی است. ولی اینها (مادیین) این فکر هگل را فکر ایده‌آلیستی می‌دانند و تمام اینها را در زمان پیاده می‌کنند. وقتی که در زمان پیاده کردند، اولین مقوله و آخرین مقوله معنی ندارد زیرا زمان لا اول له و لا آخر، یک سلسله غیر متناهی از مقولات است که از ازل تا به ابد کشیده شده است بدون اول و آخر. پس طبق این نظر به اول واقعی نمی‌توان رسید.

ولی طبق نظر مادیین هم باز مطلب را به دو بیان می‌شود تقریر کرد: یکی همین بیانی که گذشت، یعنی تز بودن و آنتی‌تز بودن و سنتز بودن یک امر نسبی است؛ و برای

توضیح به تخم‌مرغ مثال می‌زنیم که مبدأ، اعتبار می‌شود و تز است و فرض می‌کنیم که مرحله بعد مرحله جوجه است و آنتی‌تز است. مرحله بعد مرحله مرغ است و سنتز. ولی اگر مرحله را از جوجه شروع می‌کردیم مطلب به شکل دیگری بود، و همچنین اگر از ماقبل تخم‌مرغ شروع می‌کردیم. اگر از جوجه شروع کنیم همین جوجه که آنتی‌تز بود می‌شود تز، و مرغ می‌شود آنتی‌تز، سنتز هم ندارد، چون با مردن مرغ به قول اینها تغییر مکانیکی پیدا می‌کند و تحول دیالکتیکی پیدا نمی‌کند. این یک بیان.

دکتر ارانی در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک به این مطلب تصریح می‌کند که نمی‌شود حرکت دیالکتیک را یک درمیان حساب کرد. او به این مطلب توجه کرده است که روی حسابهای مادی نمی‌توان یک درمیان حساب کرد هرچند هگل می‌توانست اینجور حساب کند، چون او تقدم و تأخرها را رتبی می‌دانست نه زمانی، از یک جا شروع می‌کرد و به یک جا پایان می‌داد؛ ولی طبق نظر مادیین که اول و آخری در کار نیست، باید مراحل را نسبی دانست.

ممکن است کسی بگوید روی اصول مادی هم می‌شود برای طبیعت یک جریان غیر متناهی تصور کرد و مراحل را یک درمیان حساب کرد، هرچند که اول و آخری برای آن نمی‌شود تصور کرد.

روی این احتمال باید گفت: تخم‌مرغ تز است واقعاً، گو اینکه سنتز است نسبت به مراتب قبل، و آنتی‌تز تخم‌مرغ جوجه نیست، آن نطفه‌ای است که در تخم‌مرغ هست و استعداد جوجه شدن دارد، چون تخم‌مرغ اگر در شرایط خاصی قرار بگیرد، آن نطفه مبارزه با تخم‌مرغ بودن را شروع می‌کند و می‌کوشد وضع تخم بودن را برهم بزند، مبارزه‌ای میان عواملی که می‌خواهند تخم‌مرغ را به وضع موجود نگهدارند و نطفه که می‌خواهد بیرون بیاید و تخم‌مرغ را تبدیل به جوجه کند درمی‌گیرد. پس آنتی‌تز، آن نطفه‌ای است که اینجا وجود دارد، و چون نطفه حالت نو است و حالت تخم‌مرغی حالت بالفعل و کهنه، مبارزه به پیروزی حالت نو منتهی می‌شود و تخم‌مرغ تبدیل به جوجه می‌شود و به قول اینها یک حرکت کمّی انجام می‌گیرد و یکمرتبه تغییرهای کمّی تبدیل به تغییر کیفی می‌شود به طوری که ماهیت تخم عوض می‌شود و تبدیل به جوجه می‌گردد. پس جوجه روی این حساب سنتز می‌شود، نه اینکه جوجه آنتی‌تز و مرحله بعد از تخم‌مرغ باشد، بلکه نطفه مرحله آنتی‌تز است و جوجه مرحله سنتز. بعد همینکه جوجه شد، باز در جوجه دو قوه وجود دارد: یک قوه‌ای که می‌خواهد جوجه را به حالت

جوجه‌ای نگهدارد، همچنانکه (به قول اینها) در تخم‌مرغ هم یک نیرویی وجـود دارد که می‌خواهد آن را به حالت تخم‌مرغی نگهدارد و این نیرو را در پوسـت تخـم‌مـرغ می‌دانند، با اینکه پوست تخم‌مرغ یک قشر زاید بر وجود حیاتی تخم‌مرغ است و مرده است نه اینکه جزء وجود آن باشد، بلکه محافظ آن است. بنابراین وجود نیرویـی در جوجه که می‌خواهد جوجه را به حالت جوجه‌ای نگهدارد دروغ است و جوجـه بـه حرکت جوهری به سوی مرغ شدن در حرکت است، ولی اینها یک نیروی خیـالی در جوجه فرض می‌کنند که می‌خواهد جوجه را به حالت جوجه بودن نگهدارد، و یـک قوه‌ای که آن را به سوی مرغ شدن می‌راند، و میـان ایـن دو قـوه نـزاع و کشـمکش درمی‌گیرد و به پیروزی نیروهای طرفدار مرغ! می‌انجامد و بعد با یک حرکت و تغییر کیفی تبدیل به مرغ می‌شود. پس در اینجا سه مرحله وجود دارد: مرحله جوجه، مرحله نیروی درونی که ضد نیروهای جوجه بودن قیام کرده‌اند، و مرحله سوم که مرحله مرغ بودن است. بنابراین از تخم‌مرغ [تا مرغ] شدن پنج مرحله داریم: مرحله تخم، مرحله نطفه، مرحله جوجه، مرحله قوای ضد جوجه، مرحله مرغ.

ژرژ پولیتسر در اینجا دچار تناقض شده است، از یک سو می‌خواهد مطلب را به شکل دوم بیان کند و از طرف دیگر گاهی مطلب را به شکل دکتر ارانی مطرح می‌کند. بعداً با مراجعه به نوشته خود او توضیح می‌دهیم که ریشه این تناقض‌گویی کجاست.

قبل از بررسی عبارات ژرژ پولیتسر، برای توضیح مطلب مثال دیگری می‌آوریم: به طوری که معلوم است، اینها برای تاریخ دوره‌های متعدد قائلند و تاریخ را به پنج دوره تقسیم کرده‌اند: دوره اشتراک اولیه، دوره بردگی، دوره فئودالی، دوره سـرمایه‌داری و دوره سوسیالیزم (که این دو دوره اخیر هر یک دارای دو دوره هستند).

اگر این دوره‌ها را طبق نظر ارانی بخـواهیم بیـان کنـیم، مطلـب بـه ایـن شـکل درمی‌آید: دوره اشتراکی، دوره بردگی که ضد دوره اشتراکی است، دوره فئودالی کـه نفی دوره بردگی است و نفی دوره اشتراکی، بعد دوره سرمایه‌داری که نفی فئودالیزم است و بعد سوسیالیزم که نفی کاپیتالیسم است. روی این حساب دوره اولیه کـه بـه وجود آمد، نفی خودش را در درون خودش می‌پروراند، بعد تبدیل می‌شود بـه ضـد خودش که برده‌داری باشد، بعد برده‌داری ضد خودش را در درون خودش پـرورش می‌دهد که فئودالیزم باشد. بنابراین دوره اشتراکی می‌شود تز، و برده‌داری آنتـی‌تـز، و فئودالی سنتز. باز برده‌داری به نوبه خود تز است و فئودالی آنتی‌تز و کاپیتالیزم سـنتز؛

و باز فئودالی تز است، کاپیتالیزم آنتی‌تز و سوسیالیزم سنتز، که از این سنتز هم دیگر جلوتر نمی‌روند و همینجا توقف می‌کنند.

اما اگر مطلب را به تعبیر دوم بیان کنیم، جریان دیالکتیک در ادوار تاریخ به این شکل خواهد بود: دوره اشتراک اولیه تز است و نطفه دوره برده‌داری آنتی‌تز که با دوره قبلی به مبارزه برمی‌خیزد و به پیروزی برده‌داری منتهی می‌شود و دوره برده‌داری می‌شود سنتز. باز دوره برده‌داری می‌شود تز، نطفه دوره فئودالی آنتی‌تز، خود دوره فئودالی سنتز، و همچنین در ادوار بعدی.

این، دو تعبیری است که می‌توان کرد؛ حالا با مراجعه به نوشته ژرژ پولیتسر باید دید که او کدام تفسیر را انتخاب کرده و آیا دچار تناقض شده است یا خیر. ژرژ پولیتسر در کتاب **اصول مقدماتی فلسفه**[1] می‌گوید:

«از نظر متافیزیک زندگی زندگی است، مرگ مرگ است، اما از نظر دیالکتیک ایندو از یکدیگر جدا نیستند، مرگ ادامه زندگی است (یعنی زندگی به مرگ تبدل پیدا کرده است) و زندگی هم از مرگ ناشی می‌شود، زندگی و مرگ از یکدیگر جدا نبوده؛ پیوسته به یکدیگر تبدیل می‌شوند (که این با طرز تفکر دکتر ارانی جور درمی‌آید) و امور به شکل تضاد با خود درمی‌آیند.»

در بند ۲ تحت عنوان «تبدیل عوامل به ضد خود» بحث کرده و تبدیل صحیح به غلط و تبدیل غلط به صحیح را (که همه‌اش هم غلط است) مطرح کرده و نتیجه می‌گیرد که:

«نه تنها امور به یکدیگر تبدیل می‌شوند بلکه هیچ امری به تنهایی همان که هست باقی نمی‌ماند و عبارت از چیزی خواهد بود که شامل ضد خودش نیز هست. هر چیز آبستن ضد خود می‌باشد. امور عالم در عین حال، هم خود و هم ضد خود هستند. یک قضیه را اگر به شکل دایره فرض کنیم یک قوه آن را به سوی قوای حیاتی می‌راند به این ترتیب که از داخل به خارج فشار می‌آورد (انبساط) و در عین حال قوای دیگر وجود دارد که آن را به جهت دیگر می‌کشاند، یعنی به طرف مرگ، به این صورت که از خارج به مرکز فشار می‌آورد (انقباض). بنابراین درون هر چیز را قوای متخالف گرفته است؛ هر حرکتی ناشی از قوای متخالف می‌باشد: یکی از جهت اثبات، یکی

---

۱. فصل ۴، قانون ۳، بند ۱.

از جهت نفی؛ یکی از طرف زندگی، یکی از طرف مرگ. در هر چیزی قوای جاندار اثبات و نفی وجود دارد و بین اثبات و نفی تضاد موجود است. تحول و تغییر امور از آن جهت است که دارای تضاد می‌باشند.»

این مطلب تقریبا مقدمه‌ای است برای بند ۳. در بند ۳ تحت عنوان «اثبات، نفی، نفی در نفی» می‌گوید:

«هرگاه تخمی را که زیر مرغ است در نظر بگیریم، دیده می‌شود در تخم نطفه‌ای هست که در هوای مساعد و شرایط مخصوص نشو و نما می‌کند. این نطفه در حین رشد جوجه می‌شود، به این ترتیب که نطفه به منزله نفی تخم است. به خوبی دیده می‌شود که در داخل تخم دو قوه موجود است: یکی آن که می‌خواهد تخم را به حالت خود نگهدارد و دیگری قوه‌ای که مایل است تخم را به جوجه تبدیل کند. از این‌رو تخم با خودش سازگار نیست.»

حرفش تا اینجا با نظر ارانی جور در نمی‌آید. بعد می‌گوید:

«چیزی که از نفی مشتق می‌شود حالت اثبات پیدا می‌کند. جوجه اثباتی است که از نفی تخم خارج می‌شود. این یکی از مراحل تکامل است. مرغ از تغییر شکل جوجه به وجود می‌آید و در خلال این تحول بین قوایی که می‌خواهند جوجه را به همین حال نگهدارند و قوایی که می‌خواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند تضاد و کشمکش است.»

از اینجا به بعد تناقض گویی‌اش شروع می‌شود؛ می‌گوید:

«مرغ نفی جوجه است (با اینکه طبق حرفهای قبل، نفی جوجه قوایی بود که می‌خواست آن را به مرغ تبدیل کند) و جوجه به نوبه خود محصول نفی خود می‌باشد. پس مرغ نفی است و این شیوه عمومی تکامل دیالکتیکی است:

۱. اثبات که تز نام دارد (حکم)

۲. نفی، آنتی‌تز (ضد حکم)

۳. نفی در نفی، سنتز (که در پرانتز می‌بایست می‌گفت حکم مرکب، مثل ارانی که نگفت).

این کلمات به منظور نشان دادن همبستگی تحولات و مشخص کردن آن است که هر تحولی محصول انهدام تحولی پیشین است. این انهدام را ما نفی می‌نامیم.»

در اینجا باز به این می‌رسد که انهدام، نفی است، در صورتی که در سابق صحبت از این بود که نطفه نفی است، و فرق ایندو واضح است. انهدام اگر نفی باشد معنایش جوجه شدن است؛ تخم‌مرغ وقتی منهدم می‌شود که جوجه بشود. پس نفی، انهدام تخم‌مرغ است که همان جوجه شدن باشد. بعد می‌گوید:

«جوجه نفی تخم‌مرغ است زیرا در هنگام پیدایش تخم را می‌شکند. ملاحظه می‌شود که نفی دیالکتیکی همان انهدام است، چیزی است که از بین می‌رود، چیزی است که منهدم می‌گردد؛ سوسیالیزم نفی کاپیتالیزم است، کاپیتالیزم نفی فئودالیزم، فئودالیزم نفی دوره غلامی.»

سپس در ادامه مطلب می‌گوید:

«تصور نشود هر نوع انهدامی نفی خواهد بود؛ منظور ما همان نفی دیالکتیکی است؛ یعنی اگر نفی از خارج بیاید نفی مکانیکی است، مثل اینکه انسان با لگد ککی را بکشد. انهدام دیالکتیکی انهدامی است که از درون شئ ناشی شود. بنابراین وقتی کک را می‌کشیم این عارضه حاصل انهدام (نفی خودش) نمی‌باشد، انهدام در صورتی نفی خواهد بود که از اثبات ناشی شود.»

تا اینجا حرفهای ژرژ پولیتسر پایان یافت و چند جمله زیر را به عنوان نقد بر آن نوشته‌ام:

در مجموع سخنان ژرژ پولیتسر نوعی اضطراب مشاهده می‌شود. از طرفی می‌گوید نطفه‌ای که در تخم است نفی آن است و [جوجه نفی در] نفی و مرحله اثبات است؛ پس تخم اثبات است و نطفه نفی، و جوجه نفی در نفی است که حالت اثبات و تکامل و سنتز است، و قهراً باز جوجه اثبات است و قوای درونی که او را به سوی نفی جوجه و مرغ شدن می‌راند نفی است، و مرغ نفی نفی و سنتز و مرحله تکامل است.

ولی ژرژ پولیتسر از طرف دیگر می‌گوید انهدام تخم را ما نفی می‌دانیم؛ جوجه نفی تخم است، چون در هنگام پیدایش تخم را می‌شکند؛ و روی همین حساب می‌گوید سوسیالیزم نفی کاپیتالیزم است و کاپیتالیزم نفی فئودالیزم است. روی این حساب مراحل دیالکتیک را نباید یک درمیان حساب کرد بلکه هر حالتی را باید نفی حالت قبل و نسبت به حالت بعد اثبات دانست. به نظر ما ریشه این اضطراب در کلمات اینها این است که میان ضد و نقیض- که همان نفی باشد- فرق نگذاشته‌اند و

هر دو را ضد خوانده‌اند؛ گاهی که ضد می‌گویند یک عامل اثباتی اراده می‌کنند و گاهی هم نفی می‌گویند و مرحله انهدام و منتفی شدن را اراده می‌کنند.

فهرستها

فهـرست آیات قـرآن کریـم

فهرست احادیث

فهرست اشعار عربی

فهرست اشعار فارسی

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی
کتب، نشریات، مقالات